İSLARA

İSLAM TARİHİ VE SANATLARI

LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU (1 HAZİRAN 2022)

BİLDİRİLER KİTABI

EDİTÖR:
DOÇ. DR. ERDEM CAN ÖZTÜRK

ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ

ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAM ARAŞTIRMALARI UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ (İSLARA)

İSLARA
İSLAM TARİHİ ve SANATLARI LİSANSÜSTÜ ÖĞRENCİ SEMPOZYUMU
(1 HAZİRAN 2022)

BİLDİRİLER KİTABI

Editör

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

ISBN: 978-605-7893-25-3

İSLARA Kitaplığı: 6

Ankara - 2022

ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAM ARAŞTIRMALARI UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ (İSLARA)

TAKDİM

İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezimiz (İSLARA), 2020 yılında aktif olarak çalışmalarına başlamış, iki yıllık süre içerisinde çeşitli faaliyetler gerçekleştirmiştir. Bu kapsamda İslami İlimler Fakültemiz öğrencilerinin Arapça ve İngilizce dil düzeylerini geliştirmek gayesiyle çeşitli kurslar düzenlenmiş, Cumhurbaşkanlığı staj seferberliği kapsamında Merkezimizde görevlendirilen stajyer öğrencilere yönelik seminerler verilmiş, muhtelif alanlardaki akademisyenlerin konuşmacı olarak katıldığı konferanslar ve Ramazan söyleşileri tertip edilmiştir. Bunların yanında Merkezimiz faaliyetleri içerisinde belki de en önemlisini bilimsel toplantılar teşkil etmiştir. Gerek uluslararası düzeyde akademisyenlerin katılım sağladığı gerekse ilim camiasına yeni adım atan öğrencilerin konuşmacı olarak katıldıkları sempozyumlar, İslami İlimler ve İlahiyat alanının yanında öğrencilerimizin akademik gelişimlerine de katkı sunan faaliyetler olmuştur.

İSLARA'nın faaliyete geçişinden günümüze kadar geçen iki yıllık süre içerisinde yedi adet sempozyum gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda farklı üniversitelerden akademisyenlerin katıldığı *Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 Şubat 2022)* düzenlenmiş, sunulan bildiriler kitaplaştırılmıştır. Bunun yanında lisans öğrencilerimizin bildirileriyle katıldığı iki adet sempozyum düzenlenmiştir. Bunların ilki Hacı Bayram Veli, ikincisi ise Hacı Bektaş Veli hakkında olmuştur. *Hacı Bayram Veli Öğrenci Sempozyumu (21 Mayıs 2021)* kapsamında 12, *Hacı Bektaş Veli Öğrenci Sempozyumu (25 Aralık 2021)* kapsamında ise 20 bildiri sunulmuştur. Bu sempozyumlarda bir taraftan Anadolu'nun mânevî mimarlarının tanıtılması ve anılması diğer taraftan da öğrencilerimizin bir sempozyumda sunum yapma tecrübesi yaşamaları amaçlanmıştır. Bunlardan *Hacı Bayram Veli Öğrenci Sempozyumu*'nda sunulan bildiriler yayınlanarak araştırmacıların istifadesine sunulmuştur. Lisansüstü düzeyde ise öncelikle 2021 yılında *Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu (3 Haziran 2021)*'nun ilki düzenlenmiştir. Bu toplantıda dört oturumda 20 bildiri sunulmuş, bildiriler kitaplaştırılarak Üniversitemiz yayınları arasında elektronik kitap olarak yerini almıştır.

2022 yılında lisansüstü düzeyde ise *II. İSLARA Temel İslam Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu*, *İSLARA Felsefe ve Din Bilimleri Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu* ve *İSLARA İslam Tarihi ve Sanatları Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu* düzenlenmiştir. Böylece İslami İlimler Fakültemizin üç ayrı bölümünü kapsayan birer sempozyum tertip edilmiştir. Üç ayrı bölümde ayrı sempozyumlar yapılmasının temel gayesi, lisansüstü sempozyum düzenlemenin bir gelenek haline dönüştürülmesi düşüncesidir. Temel İslam Bilimleri'nin ikincisi ve diğer alanların ise ilk sempozyumlarının düzenlenmesiyle yeni kurulan İslami İlimler Fakültemiz bölümlerinin kendi organizasyonlarıyla her yıl sempozyum gerçekleştirmeleri için ilk adımı atmıştır.

Lisansüstü sempozyumlarda sunulan bildiriler, öğrencilerimizin yüksek lisans seminerlerini bildiri formatında hazırlamaları neticesinde ortaya çıkmıştır. İlgili dönem başında seminerlerin sempozyum kapsamında sunulacağı kendilerine duyurulmuş, böylece konu seçiminden metinlerin hazırlanmasına kadar bir döneme yayılan süreçte öğrencilerimiz daha bilinçli ve daha titiz bir çalışmayla sempozyum için hazırlanmışlardır. Bu sürecin onların akademik gelişimleri için önemli bir kazanım olduğunu düşünüyoruz. Sempozyum kapsamında sundukları bildirileriyle bir taraftan seminerlerini araştırmacıların istifadesine sunma imkânı bulurlarken diğer taraftan da katıldıkları bu sempozyum vasıtasıyla eğitim hayatlarında önemli bir tecrübe yaşamış oldular. Bu süreçte bildiriler, konunun seçiminden metnin yayınlanmasına kadar danışman öğretim üyelerimizin gayretleriyle bu seviyeye ulaşmıştır. Bunun için onlara ayrıca teşekkür ediyoruz.

Sempozyumlar kapsamında Temel İslam Bilimleri alanında 11 oturumda 48; Felsefe ve Din Bilimleri alanında 2 oturumda 6; İslam Tarihi ve Sanatları alanında ise iki oturumda 9 bildiri sunulmuştur. Toplam 15 oturumda gerçekleşen sempozyumlarda 15 öğretim üyesi de oturum başkanlığı yapmıştır. Öğretim üyeleri, sunulan bildirileri aynı zamanda müzakere ederek metinlerin olgunlaşmasına da katkıda bulunmuştur. Sunulan bildiriler sempozyum sonrasında kitaplaştırılarak üç ayrı yayın ortaya çıkmıştır. Bundan sonraki yıllarda da her bir bölümümüzün Merkezimizin de desteğiyle ayrı ayrı sempozyumlar düzenlenmeye devam etmesini temenni ediyoruz.

Bu vesileyle sempozyumların düzenlenmesinde desteklerini esirgemeyen Rektörümüz Prof. Dr. Yusuf TEKİN başta olmak üzere Rektör Yardımcımız Prof. Dr. Orhan KURTOĞLU'na, İslami İlimler Fakültemiz Dekanımız Prof. Dr. Hasan AYIK'a, Sempozyum Düzenleme Kurulu Başkanımız Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK'e, sempozyumda görev alan, katılan ve katkı sunan tüm hocalarımıza ve öğrencilerimize teşekkür ediyorum. Gayret bizden başarı Allah'tandır.

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA

İslam Araştırmaları Uygulama ve
Araştırma Merkezi (İSLARA) Müdürü

ÖNSÖZ

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ve İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (İSLARA) tarafından eş zamanlı olarak *Felsefe ve Din Bilimleri*, *Temel İslam Bilimleri* ve *İslam Tarihi ve Sanatları* anabilim dallarında Lisansüstü Öğrenci Sempozyumları düzenlenmiştir. Her biri ayrı ve müstakil olarak planlanan ve gerçekleştirilen sempozyumların bizi doğrudan ilgilendiren ayağı, *İslam Tarihi ve Sanatları Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu*'dur. Bu sempozyum, lisansüstü öğrencilerinin, kendi çalışma alanlarında yeni bilgi ve tespitlere dayalı akademik yayınlar ortaya koymalarını; aynı zamanda da akademik hayata daha etkili bir şekilde hazırlanmalarını, bilimsel yayın hazırlayıp sunma tecrübesi kazanmalarını temin etmek maksadıyla düzenlenmiştir.

1 Haziran 2022 tarihinde, İslami İlimler Fakültesi'nde gerçekleştirilen sempozyum, *Kur'ân-ı Kerim* tilavetini müteakiben İSLARA Müdürü Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA ve Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Hasan AYIK'ın açılış konuşmaları; İslami İlimler Fakültesi Dinî Musiki Korosu tarafından düzenlenen musiki dinletisi ve Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Öğretim Üyesi Prof. Dr. Hayri KAPLAN'ın verdiği "Bilimsel Araştırmalarda Tahrif ve Tashih" başlıklı açılış konferansıyla başlamıştır.

İslam Tarihi ve Sanatları alanında lisansüstü eğitim almakta olan 9 öğrenci tarafından 2 ayrı oturumda, 9 adet bildiri sunulmuştur. Sunumlar, İslami İlimler Fakültesi dersliklerinde yapılmıştır. Fakülte öğrencileri ve diğer dinleyicilerin katılımına açık olarak düzenlenen oturumlar, oturum sonlarındaki değerlendirme ve soru-cevap bölümleriyle son bulmuştur.

Sempozyumda sunulan bildirilerin ilim dünyasına sunulması, tebliğlerin daha geniş kitlelere ulaştırılabilmesi; bununla birlikte katılımcıların bildirilerini akademik birer metin haline dönüştürerek ilmî tecrübe ve yetkinlik kazanmalarını temin maksadıyla bildiri tam ve özet metinlerinden oluşan bu kitap ortaya çıkmıştır. Sempozyumda sunulan bildiriler anabilim dallarına göre Türk İslam Edebiyatı ve İslam Tarihi olarak sınıflandırılmış; tam metinler kitaba tebliğlerin sunum sırasına göre alınmış, özet metin ise en sonda yer almıştır.

Bu vesileyle sempozyumda İslam tarihi ve İslami Türk edebiyatı ile alakalı tespit ve yorumlarını paylaşan değerli katılımcılarımıza teşekkür ediyor; bu çalışmaların faydalı ve hayırlı olmasını temenni ediyoruz.

Editör

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

Ankara, 2022

İÇİNDEKİLER

İSLAM TARİHİ

ÖZET METİN

SEMPOZYUM KURULLARI

DÜZENLEME KURULU

Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK (Başkan)

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA (Üye)

Doç. Dr. Mehdin ÇİFTÇİ (Üye)

Doç. Dr. Musa BALCI (Üye)

Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ (Üye)

Doç. Dr. Talip AYAR (Üye)

BİLİM KURULU

Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Adnan Bülent BALOĞLU (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan AYIK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. İbrahim ASLAN (Ankara Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Osman DEMİR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Prof. Dr. Özcan TAŞCI (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Fatih KOYUNCU (Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Hilmi KARAAĞAÇ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mahmut DEMİR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mehdin ÇİFTÇİ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Musa BALCI (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Mustafa Necati BARIŞ (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ramazan EKİNCİ (Manisa Celal Bayar Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Sagıp ATLI (Manisa Celal Bayar Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Talip AYAR (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)
Doç. Dr. Yaşar DAŞKIRAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi/TÜRKİYE)

KATILIMCILAR

Emine ŞAMLIOĞLU

Zeynep İKİKAT

Sümeyye TÜMBUL

Merve AKSAKAL

Songül GÜREVİN

Seda UZGUR

Fatih ÇAYKARA

Hasan KOÇER

Mustafa ŞENTÜRK

SEMPOZYUM PROGRAMI

AÇILIŞ OTURUMU
(11:00-12:30)

Açılış Konuşmaları

Doç. Dr. Mahmud Esad ERKAYA
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi
İslam Araştırmaları Uygulama ve Araştırma Merkezi (İSLARA) Müdürü

Prof. Dr. Hasan AYIK
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı

Türk Tasavvuf Musikisi Konseri

İslâmî İlimler Fakültesi Dînî Musiki Korosu

Açılış Konferansı

"Bilimsel Araştırmalarda Tahrif ve Tashih"

Prof. Dr. Hayri KAPLAN
Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Öğretim Üyesi

1. OTURUM
TÜRK İSLAM EDEBİYATI
(13:30-15:00)
Oturum Başkanı: Doç. Dr. Erdem Can ÖZTÜRK

Konuşmacılar:

Emine ŞAMLIOĞLU

Nâbî'nin Hayriyye Mesnevîsinde İdeal İnsanın Özellikleri

Zeynep İKİKAT

Sezai Karakoç'ta İdeal Çocuk

-"Çocukluğumuz" ve" İnsanlığın Alın Yazısı Bir Çocuk" Örnekleri-

Sümeyye TÜMBUL

Kilisli Zihni'nin Gazellerinde Renk Simgeciliği

Merve AKSAKAL

Yunus Emre Şathiyelerinde Dinî Motifler

Songül GÜREVİN

Türk Edebiyatında İlk Mersiyeler "Ahmedî'nin Hamza Bey Mersiyesi Örneği"

2. OTURUM

İSLAM TARİHİ

(15:15-17:00)

Oturum Başkanı: Doç. Dr. Mehdin ÇİFTÇİ

Konuşmacılar:

Seda UZGUR

21. yy İslam Tarihçilerine Göre Şakkı Sadr Olayı Nedir, Ne Değildir?

Fatih ÇAYKARA

Edebiyatçı Bir Dava Adamı Osman Yüksel Serdengeçti

Hasan KOÇER

Osmanlı'da Müneccimbaşılık Kurumu

Mustafa ŞENTÜRK

Erken Dönem Mekke Valileri

BİLDİRİLER

TÜRK İSLAM EDEBİYATI

Nâbî'nin *Hayriyye* Mesnevîsinde İdeal İnsanın Özellikleri

The Characteristics of the Ideal Man in Nâbî's *Hayriyye* Masnavi

Emine ŞAMLIOĞLU[*]

Özet

Klâsik Türk edebiyatında XVII. yüzyılın en önemli şairlerinden olan Urfalı Yusuf Nâbî, İran edebiyatı sahasında daha öncesinde çeşitli örnekleri görülen hikemî üslubun Türk edebiyatındaki en büyük temsilcisidir. Bu yüzyılda Osmanlı Devleti ekonomik ve siyasi yönden çöküşte olmasına rağmen edebiyat yönünden bir hayli gelişmiştir. Dönemin en büyük şairlerinden biri olan Nâbî, devletin içerisinde bulunduğu çöküşün sebebini ahlâkî yozlaşmaya bağlamış ve eserlerini bu bağlamda oluşturmuştur. Nâbî'nin yaşadığı dönemde siyasi sahada yaşanan olumsuzluklar sosyal hayatı da etkilemiştir. Edebî eserler içerisinde bulunduğu dönemi yansıtır. Nâbî'nin kaleme aldığı eserler de dönemin aksaklıklarını yansıtması bakımından önemlidir.

Nâbî, yedi yaşında olan oğlu Ebu'l-hayr Mehmed Çelebi'ye hayat yolunda bir ışık olmak ve onu geleceğe hazırlamak maksadıyla *Hayri-nâme* isimli bir mesnevî kaleme alır. Eser edebiyat dünyasında *Hayriyye-i Nâbî* ismiyle tanınır. Eserinde oğlunu muhatap almak üzere bütün insanlığa dinî, ahlâkî ve sosyal öğütler veren şair, hem yazıldığı dönemde hem de yazıldığı dönemden sonra temel alınabilecek nasihatnâme türünde bir eser kaleme almıştır. *Hayriyye* isimli mesnevîde Nâbî sadece bir öğüt kitabı yazmamış, dönemin sosyal ve siyasi aksaklıklarına da eleştiriler getirmiş ve bunların nasıl düzeltilebileceği yönünde tavsiyeler vermiştir. İdeal, kabul gören bir insanda olması gereken özelliklere detaylı olarak değinmiş, nelerden kaçınılması gerektiğinden bahsetmiştir. Yol göstermek amacıyla kaleme alınan bu eser, seslendiği kitleye uygun bir anlatıma sahiptir. Yazar genel itibariyle sade bir anlatım tercih etmiş, eserde durağanlığın önüne geçmek amacıyla ise zaman zaman söz sanatlarına müracaat etmiştir.

Çalışmamızda öncelikle Nâbî'nin hayatı ve sanatından bahsedilecek, daha sonra Türk edebiyatında nasihatnâme türüne değinilecektir. Hayriyye mesnevîsinde dil ve üslup başlığına yer verildikten sonra mesnevîde çizilen ideal insanın ne tür özellikleri olduğu üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nâbî, Hayriyye, Mesnevî, Klasik Türk Şiiri, İdeal İnsan.

Abstract

Yusuf Nâbî who was born in Urfa, one of the most important poets of the XVII century in Classical Turkish Literature, is the greatest representative of the hikemi style in Turkish Literature, various examples of which were seen before in the field of Iranian Literature. In this century, although the Ottoman Empire was in economic and political collapse, it was highly developed in terms of literature. Nâbî, who is one of the greatest poets of the period, attributed the reason for the collapse of the state to moral corruption and created his works in this context. The negativities experienced in the political field during the period of Nâbî's life also

[*] Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0561-7187, e-posta:samlioglu.emine@hbv.edu.tr

affected social life. Literary works reflect the period it was in. The works written by Nâbî are also important in terms of reflecting the disruptions of the period.

Nâbî wrote a masnavi named Hayri-nâme in order to be a light on the path of life for his seven-year-old son, Ebu'l-hayr Mehmed Çelebi, and to prepare him for the future. The work is known in the literary world as Hayriyye-i Nâbî.

In his work, the poet, who gave religious, moral and social advice to all humanity, based on his son, wrote a work in the type of advice that can be taken as a basis both in the period it was written and after the period in which it was written. In the masnavi named Hayriyye, Nâbî not only wrote a book of advice, but also criticized the social and political problems of the period and gave advice on how to fix it. He mentioned on the features that should be in an ideal, accepted person in detail, and talked about what should be avoided. This work, which was written to guide the way, has a suitable expression for the audience it is addressing. In general, the author preferred a simple narrative, and from time to time he applied to rhetoric in order to prevent stagnation in the work.

In our study, first of all, Nâbî's life, art and works will be mentioned, then the type of advice in Turkish Literature will be mentioned. After giving place to the title of language and style in the Hayriyye masnavi, it will be focused on what kind of characteristics the ideal person drawn in the masnavi has.

Keywords: Nâbî, Hayriyye, Masnavî, Classical Turkish Poetry, Ideal Person.

Giriş

Nâbî Türk edebiyatının önemli isimlerinden biridir. Şair Nâbî Osmanlı'nın hem siyasi hem sosyal yönden çöküşte olduğu XVII. yüzyılda yaşamış, dönemin hem yönetiminde hem de halk kesiminde yaşanan yozlaşmaya yakından şahit olmuştur. Eserlerinde şahit olduğu durumları ustalıkla işleyen Nâbî, dönemin siyasi ve sosyal hayatına adeta ayna tutmuştur. Şair yaşanan sıkıntılara uzaktan bakmamış eserleriyle çözüm önerilerinde bulunmuştur.

Nasihatnâme sözlükte "fert ve toplumu eğitmek, devlette dirlik ve düzenliği sağlamak amacıyla yazılan eserlerin genel adı" olarak ifade edilir.[1] "Hedeflediği yüksek ahlâk nizamı ile ailevi ve toplumsal bağların sağlam olmasına özen gösteren İslâm dini, bananeciliğe varan bireyselliği, ahlâkî yozlaşmaya ve toplumsal çözülmeye sebep olacak tutum ve davranışları özgürlük olarak görmeyi en azından bir ilke olarak tasvip etmez. Sadece ahiret mutluluğunu değil dünya mutluluğunu da hedefleyen bir din olarak huzursuzluğa ve toplumsal çöküntüye sebep olacak düşünce, tutum ve davranışlara karşı en güzel şekilde mücadeleyi gerekli görür."[2] İslam dininin sosyal problemlere duyarsız bir din olmaması ve nasihati önemli görmesi sebebiyle nasihatnâme türü bizim edebiyatımızda önemli bir yer tutar. Çöküşün siyasi ve sosyal anlamda her alanda görüldüğü XVII. yüzyılda şair Nâbî yedi yaşında olan oğlu Ebu'l-hayr Mehmed Çelebi'ye hayat yolunda bir ışık olmak ve onu geleceğe hazırlamak maksadıyla Hayri-nâme isimli bir mesnevî kaleme alır. Eser Nâbî'nin oğluna yazdığı bir eser olarak bilinse de aslında tüm insanlığa yazılmış bir nasihatnâmedir. Bu mesnevîde şair sadece kuru bir öğüt kitabı yazmamış dönemin yaşantısına her anlamda değinmiş, problemlere çeşitli çözüm önerileri sunmuştur. Mesnevîde oğluna ve tüm insanlığa hayatta karşılaşılabilecek hemen her alanda öğütler veren Nâbî, evlilik, komşuluk hakkı, meslek seçimi, soyun devamlılığı gibi birçok konuya geniş yer ayırmıştır.

1. Nâbî'nin Hayatı ve Sanatı

[1]İskender Pala,"Nasihatnâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2006), 32/409.

[2] Nurullah Aydeniz, *Şair Nâbî'den Öğütler* (İstanbul: Hiperyayın,2018), 9.

1.1. Hayatı

"Tezkirelerde, "Melikü'ş-şuʿarâ" olarak anılan Nâbî, hicrî 1052 miladî 1642 yılında Ruhâ'da, günümüzde Şanlıurfa olarak adlandırılan şehirde doğmuştur."[3] Asıl adı Yusuf olmakla beraber Nâbî ismiyle tanınmıştır. Adının Yusuf olduğunu kendisi *Hayriyye* isimli eserinde yazdığı bir beyitte belirtmiştir.

Seni itdi kereminden i''tâ

Pederün Yusuf-ı Nabî''ye Hudâ[4]

(Allah kereminden seni, baban Yusuf Nâbî'ye verdi.)[5]

Babasının adı Seyyid Mustafa'dır. Nâbî'nin ailesi hakkındaki bilgiler son derece yetersiz olup kaynaklara göre Urfa'nın köklü ailelerinden olan Hacı Gaffar-zadelerdendir. Çocukluğunu ve ilk gençlik yıllarını Urfa'da geçiren Nâbî'nin burada iyi bir eğitim aldığı Arapça ve Farsça öğrendiği bilinmektedir. İlimle tanışmış kültürlü bir aileden gelen Nâbî öğrenimini Urfa'da yapmıştır. Ancak hangi medresede okuduğu ve kimlerden ders aldığı tespit edilebilmiş değildir. Aynı şekilde şairin ilk gençlik yıllarını nasıl geçirdiği hakkında da net bilgiler yoktur. "Bir rivayete göre, erginlik yaşlarında iken Yâkub Halife adında bir şeyhe intisap ederek tasavvufa yönelmiş, bir süre çobanlığını yaptığı bu şeyh onu İstanbul'a gitmesi için teşvik etmiş, bir başka rivayete göre ise Urfa'da arzuhalcilikle meşgulken mutasarrıfın dikkatini çekerek onun telkiniyle 1076'da (1666) İstanbul'a gitmiştir." [6] Nâbî İstanbul'a geldiği ilk dönemlerde bu şehirde aradığını bulamadığını ve çeşitli sıkıntılar yaşayıp hayal kırıklığına uğradığını bazı eserlerinde dile getirmiştir. "Daha sonra Nâbî, Sultan IV. Mehmed'in musahibi Mustafa Paşa'nın dikkatini çekmiştir ve Paşa, Nâbî'yi koruması altına almış Divân kâtipliği görevine getirmiştir."[7] "Musahip Mustafa Paşa o dönemde sanatçıları destekleyen sanatsever kişiliğe sahip biridir. Divan kâtipliği, kethüdalık, darphane eminliği, başmukabelecilik gibi değişik devlet görevlerinde bulunmuştur."[8]

"Nâbî divân kâtipliğinin kendisine sağladığı rahat hayat şartları içinde şiir ve sanat alanında gittikçe inkişâf etmiş, kendisini dönemin üstat şairlerine kabul ettirmeyi başarmıştır. Muhasip Mustafa Paşa vasıtasıyla IV. Mehmed'in iltifatına nail olmuştur. Paşa ile iyi bir dostluk kuran Nâbî, onun çıktığı seferlerde yanında bulunmuş IV. Mehmed'in av gezilerine katılma imkânını elde etmiştir. Lehistan Seferine Mustafa Paşa'nın maiyetinde katılan Nâbî, Kamaniçe Kalesi'nin fethini *Fetihnâme-i Kamaniçe* adlı mensur eserinde anlatır. Nâbî Mustafa Paşa ile birlikte IV. Mehmed'in çocuklarının sünnet düğününe katılmış ve Edirne'de yapılan bu sünnet düğününü anlatan *Sur-nâme*'sini kaleme almıştır.[9] "Bir ara içine kutsal toprakları görme ve hac ibadetini yapma isteği düşmüş, iyice artan bu isteğini Musahip Mustafa Paşa'ya iletmiş bunun üzerine Paşa'nın aracılığı ve Padişah'ın fermanıyla 1678 yılında Üsküdar'dan yola çıkmıştır. Bu yolculukta ona Musahip Mustafa Paşa'nın masrak kâtibi olan, Nâbî'nin de talebesi ve ileride sadrazamlığa kadar yükselecek olan Râmi Mehmed Efendi eşlik

[3] Nalan Gündebahar, *Nâbî'nin Türkçe Divanı Ve Hayriyye'sine Göre Söz, Şiir Ve Şairlik Hakkındaki Görüşleri* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 11.

[4] Mahmut Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî İnceleme Metin* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2015), 179. (Çalışmada kullanılan beyitlerin tamamı Mahmut Kaplan'ın *Hayriye-i Nâbî İnceleme Metin* adlı eserinden alınmıştır. Beyitler italik yazıyla yazılmış, kenarlarına beyit numarası ve kitapta bulunduğu sayfa numarası eklenmiştir.)

[5] İskender Pala, *Yusuf Nâbî Hayriyye* (İstanbul: Kapı Yayınları,2017), 25. (Çalışmada anlaşılabilirliği arttırmak amacıyla beyitlerin açıklamaları yapılırken İskender Pala'nın *Yusuf Nâbî Hayriyye* isimli eserinden yararlanılmıştır.)

[6] Abdülkadir Karahan, "Nâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2006), 32/258.

[7] Mümine Alperen Kayak, *Divân Edebiyatı Metinlerinin İlköğretim II. Kademede Kullanılabilirliği ve Hayriyye-i Nâbî'nin 8. Sınıf Türkçe Ders Kitabında Etkinliklerle İşlenmesi* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 19.

[8] Abdullah Aydın, "Nâbî Ve Vehbî'nin Nasihat Ederken Çocuklara Yaklaşım Tarzları", *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 3/5 (Mart 2016),2.

[9] Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî*, 31.

etmiştir. Bu hac yolculuğu esnasında Nâbî memleketi Urfa'ya da uğramış uzun bir aradan sonra ailesiyle hasret gidermişti. Bu yolculuk daha sonra Nâbî tarafından *Tuhfetü'l- Harameyn* adıyla yazıya geçirilmiştir."[10] Hac dönüşünde Mustafa Paşa'nın kethüdâlığına yükselen şair daha sonrasında kendi isteğiyle bu görevden ayrılmıştır. Görevinden ayrıldıktan sonra etrafındaki insanların tavır değiştirmelerinden etkilenen Nâbî bu durumdan dolayı *Azliyye Kasidesi'ni* yazmıştır. "Mustafa Paşa kaptan-ı deryâlıkla saraydan uzaklaştırıldığı zaman (1094/1683) maiyetinde giderek onun 1098 (1687) yılında ölümüne kadar Boğazhisar'da (Seddülbahir) kaldı. Ardından Halep'e yerleşen şair burada evlenip devletin kendisine sağladığı maaşla tahsis edilen mâlikânede rahat bir hayat sürdü. Oğulları Ebülhayr Mehmed Çelebi ve Mehmed Emin burada dünyaya geldi."[11] Çorlulu Ali Paşa'nın sadarete getirilmesi ve malikânesinin elinden alınması ile zor günler geçirdiği söylenen şairin bu zor günlerinin çok uzun sürmediği bilinmektedir. İstanbul'dan sonra 25 yıl yaşadığı Halep Nâbî için adeta bir sanat şehri olmuştur.

Huzur içinde rahat bir hayat süren Nâbî bu dönemlerde eski dostlarıyla olan bağlantısını koparmamıştır. Bunlardan biri de baltacı Mehmed Paşa'dır. "Nâbî'nin Halep'te bulunduğu sırada Baltacı Mehmed Paşa Halep'e vali olarak gönderilir ve sadrazam olarak İstanbul'a geri döndüğü sırada Nâbî'yi de yanına alır. Şair İstanbul'da sevgi ve hürmetle karşılandı. Artık ünü Osmanlı sınırlarını zorlayan Nâbî bu yaşında bile hâlâ dinç bir devlet adamı ve kalemi hikmet sözleriyle dolu bir şairdir."[12] Nâbî 13 Nisan 1712 tarihinde vefat etti ve Üsküdar'da Karacaahmet Mezarlığı'nda Miskinler Tekkesi sofasına defnedildi.

1.2. Sanatı

XVII. yüzyılın ikinci yarısında yetişen Nâbî divân şairleri içerisinde önemli bir yere sahiptir. Şairin Divan Edebiyatının klasik devrinin son büyük temsilcisi olduğu söylenir. Kaynakların çoğu Nâbî'nin söz söylemekte ve yazı yazmakta usta bir kişi olduğundan bu sebeple de çoğu mecliste gözlerin onu aradığından bahseder. Kendisinden önce yaşamış şairler gibi İran Edebiyatından etkilenmiş ancak İran Edebiyatının mistik ve duygusal yönlerini değil daha çok düşüncenin ağır bastığı yönleri örnek almıştır. Hikemî şiirin Divan Edebiyatındaki en önemli temsilcisi olan şair, eserlerininin konularını gerçek hayatla bağlantılı olarak seçmiştir. Gördüğü, duyduğu, yaşadığı olayları anlatırken devrinin problemlerine değinmiş ve bu problemlere çözüm önerileri sunmuştur. "Şairliği yanında ilmi cephesi de kuvvetli olan Nâbî, devri için geçerli olan bilgileri özellikle Arapça ve Farsçayı ve bu dillerin edebiyatlarını çok iyi bilir. Şiirinde derin bilgiler ve felsefenin izleri görüldüğü gibi fikir ve düşüncenin büyük bir silah olduğunu ve bu silahı toplum yararına kullanmak gerektiğine inanır."[13]

Şair Yusuf Nâbî, Osmanlı Devletinin hem siyasi hem de sosyal yönden çöküşte olduğu, ahlâki yozlaşmanın her alana yansıdığı ancak edebî eserlerin üretilmeye devam ettiği bir dönemde yaşamıştır. "Nâbî'nin hikemi şiir telakkisine sahip olmasını, XVII. yüzyılın sosyal ve siyasi durumu göz önünde bulundurularak değerlendirmek gerekir. Gerileme döneminin bütün özelliklerinin yaşandığı bu dönemde, altı padişahın saltanatını gören şair, Osmanlı düzeninin yavaş yavaş sarsıldığını bizzat müşahade etmiştir. Bu bakımdan Nâbî'nin şiir anlayışının şekillenmesinde dönemin sosyal ve siyasi şartlarının rolü büyüktür."[14] Hiçbir edebî eser yazıldığı dönemin sosyal, siyasî, idarî, adlî, askerî, dinî ve kültürel özelliklerin oluşturduğu duygu dünyasından ayrı düşünülemez. Sanat eserlerinin devrin yaşanmışlıklarını yansıttığı bilindiğine göre Nâbî'nin de eserlerinde yaşadığı iniş ve çıkışlara yer vermesi kaçınılmazdır. Nâbî kendisinden önceki şairlerin aksine sosyal hayata yönelmiş, halk dilini kullanmış, devlet yönetimindeki boşlukları, yozlaşan ve değişen insanları eleştirmekten çekinmemiştir. Şiirlerinde yeni kelimeler kullanmanın yanı sıra özgün konulara da değinmiştir.

Klasik Türk edebiyatında hikemî tarz olarak anılan bir ekolün doğmasını sağlayan Nâbî'nin

[10] Aydeniz, *Şair Nâbî'den Öğütler*, 20.
[11] Karahan, "Nâbî".
[12] Pala, *Yusuf Nâbî Hayriyye*, 3.
[13] Şakir Diclehan, "Şair Nâbî ve Hayriyyesi", *Diriliş Dergisi* 7/31 (Mayıs 1989), 11.
[14] Ali Fuat Bilkan, *Nâbî Hikmet Şair Tarih* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 61.

hikemî üslubunu belirleyen özelliği, yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal olaylarını başarıyla işlemesi, eserlerinde atasözleri ve deyimler gibi halk söyleyişlerine yer vermesi, ayetler ve hadisler kullanmasıdır. "Kendi adıyla anılan çığırın açılmasında, yaratılışının ve Osmanlı İmparatorluğunun kritik bir devrinde yer almasının büyük etkileri olmuştur. Şiirleri çağının toplum hayatında görülen kötümserliği, tevekkülü yansıtır. Ahlâk düşkünlüğünü, açgözlülüğü, mal ve makam hırsını, hasisliği vb. gibi kötülükleri kısacası çağının bozuk düzenini ve çökmeye yüz tutmuş gidişini şiirlerinde yer veren Nâbî, şiirinin bu özelliğiyle devrinin güçlü ve sadık temsilcisidir."[15] İlme, edebiyata ve sanata çok düşkün olan şair kendini geliştirmek için tüm hayatı boyunca çabalamıştır. Edebiyat tarihimizde önemli bir yeri olan şairin manzum ve mensur eserleri vardır.

2. Nasihatnâme Türü

Sözlükte "bir şey saf, halis olmak, kötülük ve bozukluktan uzak bulunmak; iyi niyet sahibi olmak ve başkasının iyiliğini istemek" anlamlarındaki nush kökünden türeyen nasîhat kelimesi "başkasının hata ve kusurunu gidermek için gösterilen çaba; iyiliği teşvik, kötülükten sakındırmak üzere verilen öğüt; başkasının faydasına ya da zararına olan hususlarda bir kimsenin onu aydınlatması ve bu yönde gösterdiği gayret" mânalarında kullanılmaktadır."[16] Nasihatnâme, Arapça "nasihat" ve Farsça "nâme" kelimelerinden türetilmiş bir ifade olup insanlara yol göstermek maksadıyla yazılan manzum ve mensur eserlere verilen genel isimdir.

"İnsanları iyiye, güzele ve doğruya yöneltmek, topluma ve devlete yararlı; İslamiyet'in erdemlerini şahsında yaşayan iyi ahlaklı fertler yetiştirmek amacıyla yazılan manzum eserlere genel olarak 'nasihat-nâme', 'pend-nâme', veya 'öğüt-nâme' adı verilmiştir."[17] Nasihatler toplumu ve insanları kötülükten uzaklaştırma, iyiliğe yaklaştırma gibi görevler üstlenirler. Türklerin İslam dinini kabul etmelerinden sonra öğüt içerikli yazıların önemi artmış ve nasihatnâme türünde pek çok eser verilmiştir. Kur'an'da nasihatin önemine vurgu yapan ayetlerin bulunması bu türe verilen değeri daha da arttırmıştır. Edebiyat toplumla iç içe gelişen bir türdür. Edebî eserler yazıldığı dönemin sosyal, siyasî, idarî, adlî, askerî, dinî ve kültürel özelliklerinin insanlarda uyandırdığı duygu durumundan etkilenirler. "Edebiyatın toplumla olan bu yakın ilişkisi kimi sanatçıların eserlerini bir vasıta olarak algılamasına, faydacılığı önemseyerek insanları yönlendirme ve eğitme çabasına girmesine neden olmuştur. Ancak, verilmek istenen mesajın etkili ve kalıcı olması estetik bir yapıyla sunulmasına bağlı olunca, "sanatsallık-öğreticilik" dengesi edebiyatta bir anlayış hâline gelmiştir."[18] Bu anlayış zaman içinde nasihatnâme türünün edebiyatımızdaki yerini genişletmiştir.

"Türk edebiyatında öğüt verme amacıyla söz söyleme geleneği çok eski tarihlere gitmektedir. İyiyi, doğruyu ve faydalı olanı göstermek için söylenen atasözleri öğüt verme geleneğinin başlıca temsilcisi olmuştur. Belli şekillderde kalıplaşmış bazen yarı manzum bazen de manzum halde karşımıza çıkan atasözleri manzum nasihatnâmelerin ilk örnekleri olarak değerlendirilmiştir."[19] Türk islam Edebiyatında nasihatnâmeler genellikle dinî-ahlâki konularda yazılmıştır. Sosyal hayatla ilgili konular ve genel ahlak kuralları da nasihatnâmelerin konuları arasındadır. Türklerin İslamiyeti kabul etmesinin ardından dinin temel gereklilikleri, İslam dinine ait ahlâki unsurlar nasihatnâmeler aracılığıyla insanlara aktarılmaya çalışılmıştır. "Genel olarak öğütler çeşitli ayet, hadis, menkıbe, kıssa, büyüklere ve din ulularına ait efsane ve inanışlardan iktibaslar yapılarak verilir. Yalnızca dinî nitelikte olan, ayet ve hadislerden bir takım örnek sözler alınarak yazılan nasihatnâmeler de mevcuttur. Bununla beraber ahlâkî, sosyal, ekonomik, ticarî meselelere değinen, çeşitli bilim dallarına ait bilgileri, yazarın kendi tecrübe ve gözlemlerini, çeşitli fıkra ve hikâyeler, görgü kuralları, töreler, batıl

---

[15] Mine Mengi, *Divan Şiirinde Hikemi Tarzın Büyük Temsilci Nâbî* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını,1987), 34.

[16] Mustafa Çağrıcı, "Nasihat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2006), 32/408.

[17] Kaplan, *Hayriyye-i Nâbî*, 1.

[18] Ferdi Kiremitçi," Klasik Türk Edebiyatı Manzum Nasihatname Geleneğinin Son Hacimli Örneği: Muhammed Şerîfî Ve Pend-İ Gülistân Mesnevisi", *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi* 8/19 (2017), 177.

[19] Fuad Köprülü, *Türk Edebiyat Tarihi*, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980), 158.

inançlar, aile hayatı ve çocuk eğitimi ile ilgili konuları içeren nasihatnâmeler mevcuttur. Hatta devlet erkânına nasıl çalışmaları, halka ve devlet malına nasıl muamelede bulunmaları gerektiğiyle ilgili eserler de bulunmaktadır. Padişahların öğrenmesi gereken konuları kapsayan ve devlet adamlarına nasıl davranmaları gerektiğini salık veren öğütleri içeren nasihatnâmeler mevcuttur. Toplumların çözülme dönemlerinde kaleme alınan nasihatnâmeler ise, bozulma emaresi gösteren alanlarda çözüm önerileri içeren nasihatleri ihtiva eder."[20] Tüm bu konu sınırlamasının yanında devrin getirdiği gerekçeler, kültürel ve sosyal anlamdaki değişimler ve gelişimler edebî her eserde olduğu gibi nasihatnâme türünde de etkisini göstermiştir. Nasihatnâmelerin konuları dönemin anlayışına göre belirlenmiş ve şekillenmiştir.

Nasihatnâme türü genel itibariyle mesnevî şeklinde yazılmıştır. "Hikâye, atasözü, deyim, özdeyiş, kıssa, fıkra, ayet, hadis gibi malzemeyi okuyucunun zevk alarak okuyacağı bir biçimde sunması ve nasihatin kuru ve öğretici yönünü daha yumuşak bir şekilde vermesi sebebiyle mesnevi nazım biçimi nasihatnâme yazarları tarafından en çok tercih edilen tür olmuştur. Bunun yanı sıra kaside, musammat, terci-i bent, terkib-i bent nazım biçimleri ile kaleme alınmış nasihatnâmeler de bulunmaktadır."[21] Nasihatnâmelerin biçimsel açıdan genel bir kurgusu bulunmamakla birlikte genellikle benzerlik gösterirler. Nasihatnâmeler öncelikle besmele ile başlar, tevhid bölümü ile devam eder. Daha sonra naat bölümü yer alır. Naat bölümünün ardından dört halife ve sahabîlerle ilgili övgüye yer verilir. Dönemin padişahı veya devlet büyüklerine methiyelerle bu bölüm sonlanır. Eserin yazılma sebebinin bulunduğu bölümden sonra asıl konuya geçilir.

Nasihatnâmelerde bireye ahlâki ve sosyal birtakım öğütler vererek kişinin hem yaşadığı döneme ayak uydurmasını sağlamak hem de geleceğe hazırlamak esastır. Bireyin ve toplumun davranışlarına yön vermeyi, hataları düzeltmeyi, insanları kötülükten uzaklaştırarak onları mutluluğa ulaştırmayı hedefler. Tüm bu yönleri ile nasihatnâmeler edebiyatın her döneminde kendine geniş yer bulmuştur.

3. *Hayriyye* Mesnevîsinde Dil ve Üslup

Nâbî'nin yedi yaşındaki oğlu Ebu'l-Hayr Mehmet Çelebi için yazdığı *Hayriyye* mesnevîsi Türk edebiyatındaki en önemli nasihatnâmelerden biridir. Şair eserini aslında oğluna öğüt vermek amacıyla yazdığını söylese de hitap ettiği kitle o dönemin ve gelecek dönemlerin tüm gençleridir. Şair Nâbî eserinde pek çok konuya değinmiş, dönemin kültür anlayışını ve yozlaşan kurumlarını ince ince işlemiş, problemleri ele alıp çözüm önerileri sunmuştur. Tüm bunlara bakılarak eserin yazıldığı kitlenin anlayacağı bir şekilde duru ve yalın bir dille yazıldığı söylenebilir. "Nâbî bu konuda gerçekten titiz davranmış, eserinin anlaşılmasını güçleştirecek dil ve anlatım ağırlığına genellikle yer vermemiştir. Bununla birlikte girişteki hamd ve tevhid kısmında dilin ikili, üçlü terkiplerle anlamı zor çözülebilir bir durumda olduğunu söyleyebiliriz. Dinî konuların inanışların işlendiği bölümlerde de dilin ister istemez ağırlaştığı gözden kaçmamaktadır."[22] Şair asıl konunun işlendiği, öğütlerin verilip doğru yolun gösterildiği bölümlerde daha yalın bir dil tercih etmiş ancak dini değerlerin övüldüğü ve yüzeltildiği bölümlerde daha ağdalı bir dil kullanmıştır. Eserin dili oldukça sade ve yalındır. Şair didaktik eserlerin tek düzeliğinden ve kuru anlatımından eserini kurtarmak için deyimlerden ve atasözlerinden yararlanmştır.

Budur añla var ise 'irfânuñ

Dem ganîmet didügi yârânuñ (b.1294 s.283)

(İrfanın varsa anla ki dostlarının sana "Vakit nakittir." dedikleri budur.)

---

[20] Fatmanur Kalan, *Nasihatnâmelerde Çocuk Osmanlı Dönemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,2017), 21.
[21] Kalan, *Nasihatnâmelerde Çocuk,* 26.
[22] Kaplan, Hayriyye-i Nâbî, 124.

Baglama tantaña-i tabla göñül

Dûrdan hoş gelür âvâz-ı dühül (b.1135 s.270)

(Davulun çıkardığı sese gönül bağlama, meyletme. Çünkü davulun sesi uzaktan hoş gelir.)

Nâbî'nin dili, anlatımı ve üslubu kendine özgüdür. "İyi bir gözlemci, etkili bir anlatımcı olması ve söze hâkimiyeti, onu farklı kılan niteliklerinden bazılarıdır. Nâbî'yi farklı kılan bir başka özellik ise, döneminde pek rastlanmayan fikir unsurlarına eserlerinde yer vermiş olmasıdır. Bundan dolayıdır ki, eserlerinin birçoğunda sanat kaygısını bir kenara bırakarak sözü etkili ve kalıcı kullanma yolunu tercih eder."[23] Nasihatnâme türünün en bilinen örneklerinden biri olan *Hayriyye*'de de Nâbî'nin genel sanat anlayışına rastlanır. Öğretici bir eser kaleme alan şair, eserin içeriğine uygun olarak sade bir dil kullanmış sanatı çoğu bölümde geri planda bırakmıştır.

Mesnevîde şair çeşitli devlet kurumlarını ve makamlarını eleştirirken ince ve sert bir mizah kullanmış ve bu şekilde anlatıma bir canlılık getirmiştir. Edebi sanatlara ustaca yer vermesi de anlatımı tek düzelikten çıkaran unsurlardandır. Mesnevî içerisinde yer yer farklı hikâyelere de yer verilmiş ve üslup bakımından başarılı bir eser ortaya çıkarılmıştır.

4. *Hayriyye* Mesnevîsinde İdeal İnsanın Özellikleri

4.1. İyi Bir Müslüman Olmak

Nâbî yedi yaşındaki oğlu Ebülhayr Mehmed Çelebi'ye ithafen kaleme aldığı *Hayriyye* isimli mesnevîsinde ideal insanın öncelikle iyi bir Müslüman olması gerektiği üzerinde durur. Mesnevîsinin giriş kısmında Hz. Peygamberin övgü dolu sıfatlarından bahsettikten sonra İslâmın beş şartı ile alakalı beyitler kaleme alır. Burada iyi bir Müslümanın ne tür özelliklerle donanmış olması gerektiğinden bahseder. İyi bir insan olmanın ancak iyi bir Müslüman olmaktan geçtiğini söyler.

Çocuğu nezdinde tüm insanlığa, dünya hayatı ile meşgul olmanın mutluluk getirmeyeceğini, asıl mutluluğun Allah inancından ve ibadetten geçtiğini anlatır. İslâmiyetin beş şartını yerine getiren insanın ziyanda olmayacağını söyler.

'Âlemüñ meşgalesinden akdem

Budur insâna ehemm ü elzem

(İnsan için dünya meşgalesinden önce gerekli olan şey budur ki)

İdüp encâm-ı umûrın tedbîr

Eyleye hâne-i dînin ta'mîr (b.107-108 s.182)

(Yaptıklarının daima sonucunu düşün böylece dinin sağlam olsun.)

4.1.1. Namaz

"Farsça'da "tâzim için eğilmek, kulluk, ibadet" anlamına gelen namâz, sözlükte "dua etmek, ibadet etmek, bağışlanma dilemek, yalvarmak" mânalarındaki Arapça salât kelimesinin (çoğulu salavât) karşılığı olarak Türkçe'ye geçmiştir. Terim olarak salât tekbirle başlayıp selâmla son bulan, belirli hareket ve sözlerden oluşan bedenî ibadeti ifade eder."[24]

Nâbî mesnevîsinde namaz konusuna ayrı bir başlık açarak aslında bu ibadete verdiği önemi

---

[23] Gıyasettin Aytaş- Eda Nur Karakuş Aktan, "Çocuk Edebiyatı ve Eğitimi Açısından Hayriyye",*Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32/2 (2012), 542.

[24] Kâmil Yaşaroğlu, "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,2006), 32/350.

gösterir. Oğluna vakti geldiği zaman dünya işlerinden sıyrılmasını, kendini dünyanın kirinden kurtarmak için abdest almasını ve temizlenmesini öğüt verir. Çünkü namaz müminin miracıdır.

Vakti geldükde hemân eyle vüdû

Mâ-sivâdan dehen ü destüñi yu (b.134 s.184)

(Namaz vakti geldiğinde, dünya ile ilgili şeylerden uzaklaş. Abdestini al ve kendini dünyanın kirinden kurtar.)

Namazı kendisine asla bir külfet olarak görmemesi gerektiğini, hakkıyla kılınmadığı zaman hiçbir kıymetinin olmayacağını, secdenin günahlarını düşünmek ve tevbe etmek için en uygun yer olduğunu söyler. Namazı kılarken herhangi bir karşılık beklememesini, cennet ümidi veya cehennem korkusu ile Allah'ın huzuruna çıkmasının doğru olmayacağını anlatır. Bilhassa sabah namazının kıymeti üzeinde duran Nâbî'nin ideal insanının bir özelliği bu ibadeti hakkıyla yerine getirmesidir.

Sen kıyâs itme namâzı teklîf

Cânib-i Hak'dan odur bir teşrif (b.137 s.185)

(Namazı başka herhangi bir işle kıyas edip de kendine yük olarak görme, çünkü namaz Allah tarafından şerefli kılınmıştır.)

Bî-teveccüh yaramaz kâre namâz

Eyle her secdede biñ sûz ü güdâz (b.142 s.185)

(İsteksiz olarak kıldığın namazın hiçbir kıymeti olmaz. Secdeye vardığın zaman günahlarını hatırla ve af dile.)

Olma hayret-zede-i cennet ü nâr

Ol anuñ sâhibine 'âşık-ı zâr (b.144 s.185)

(Namazı cennet ümidi veya cehennem korkusuyla kılma. Aklın ve fikrin o namazı emreden Allah olsun, Allah'a karşı inleyen bir âşık olmaya bak.)

4.1.2. Oruç

"Oruç kelimesi, sözlükte "bir şeyden uzak durmak, bir şeye karşı kendini tutmak" anlamına gelen Arapça savmın (sıyâm) Farsça karşılığı olan rûze kelimesinin Türkçeleşmiş şeklidir."[25] Oruç ibadeti hem pek çok ayette hem de hadislerde bahsedilen bir ibadettir. Oruç ibadetinin insanın nefsini terbiye etmesi, kötülüklerden uzaklaştırması, iradesini eğitmesi, sabretmeyi öğretmesi gibi pek çok yönü vardır. İnsana varlığa şükretmesini, yokluktan ders çıkarmasını öğretir. Oruç tutmak sadece yiyecek, içecek tüketmemekle sınırlanamaz. Tüm bunların ışığında Nâbî oğluna herhangi bir hastalığı olmadığı ve halsiz kalmadığı sürece orucunu aksatmaması gerektiğini söyler. Orucun mükâfatının bizzat Allah tarafından verileceğini, bu ibadetin insanı beyhude işlerden uzaklaştıracağını anlatır.

Bî-maraz tâ ola cismüñde tüvân

Eyleme fevt-i sıyâm-ı ramazân

(Hasta değilsen ve vücudun da halsiz değilse Ramazan orucunu asla kaçırma.)

Savmdur kullarına lutf-ı Hudâ

Savma bi'z-zât ider Allâh cezâ (b.160-161 s.187)

[25] Ali İhsan Yitik, "Oruç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/414.

(Allah'ın kullarına bir lütfu olan orucun mükâfatını da bizzat Allah verir.)

Ne sa'âdet olasın leb-beste

Olasın dagdagadan vâreste (b.169 s.188)

(Dudağın kapalı olduğu, yani yeme içme işinden uzak olduğun için beyhude işlerden de uzaklaşman ne büyük saadettir.)

4.1.3. Hac

"Arapça'da "gitmek, yönelmek; ziyaret etmek" anlamlarına gelen hac kelimesi, fıkıh terimi olarak imkânı olan her Müslümanın belirlenmiş zaman içinde Kâbe'yi, Arafat, Müzdelife ve Mina'yı ziyaret etmek ve belli bazı dinî görevleri yerine getirmek suretiyle yaptığı ibadeti ifade eder. Bu ibadeti yerine getirenlere Arapça'da hâc (çoğulu huccâc), Türkçe'de hacı denir."[26] Müslümanın hem bedeniyle hem de malıyla yerine getirdiği hac ibadeti insanın hemen bütün varlığını ilgilendirir ve tam bir teslimiyeti ifade eder.

Nâbî mesnevînin "Matlab-ı Hacc u Tavâf u Arafât" bölümünde, hac, tavaf ve Arafat ile alakalı bilgiler verir. Oğluna bir yola çıkacaksa bunun hac yolu olmasını, boşuna yapılan yolculukların kendisine bir faydası olmayacağını söyler.

Ka'be'den gayri yire itme sefer

Sefer-i bîhûdedür nâr-ı sakar (b.175 s.188)

(Kâbe'den başka bir yere yolculuk etme, zira oradan başka yerlere yapılacak yolculuklar boşunadır.)

Daha sonraki beyitlerde Nâbî Kâbe'yi uzun uzun tasvir eder ve onun güzelliklerini anlatır. Oranın dünyanın merkezi olduğunu, en şerefli yer olduğunu söyler ve oğluna eğer Kâbe'nin etrafını tavaf eden bir pergel olursa, bunun karşılığını bir gün mutlaka alacağını söyler.

Tâ saña zâhir ola nokta-i kâr

Ola gör dâ'iresinde pergâr (b.210 s.191)

(Eğer sen Kâbe'nin etrafını boydan boya çizen bir pergel olursan, bir gün elbet karşılığını alırsın.)

4.1.4. Zekât

"Sözlükte "artma, arıtma; övgü ve bereket" mânalarına gelen zekât, terim olarak Kur'an'da belirtilen sınıflara sarfedilmek üzere dinen zengin sayılan müslümanların malından alınan belli payı ifade eder. Örfte bu payın maldan çıkarılması işlemine de zekât denilir. Sadaka kelimesi de terim olarak zekâtla eş anlamlıdır."[27] Müslümanlar mallarının bereketinin artması, ihtiyaç sahiplerinin ihtiyaçlarının giderilmesi, cömertliğin ve yardımseverliğin genişlemesi için bu ibadeti önemserler.

Nâbî zekât ile alakalı; zekâta ayrılan malın aslında Allah'ın ve fakirlerin hakkı olduğunu, zekât vermeye muktedir olmasına rağmen vermeyenlerin mallarının bereketi olmayacağını söyler. Zekâtını veren kişinin malının bir iken on olacağını anlatır.

Zimmetüñde koma bir habbe zekât

Vir k'ola mâye-i hayr ü berekât

[26] Ömer Faruk Harman, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/382.

[27] Mehmet Erkal, "Zekât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/197.

(Üzerinde zekâta ait olan zerre bir mal olmasın, zekâtını ver ki malının bereketi olsun.)

Hakkıdur Hazret-i Hakk'uñ ol mâl

Sen dahı itme edâda ihmâl (b.212-213 s.191)

(Zekâtını verebileceğin mal aslında sana değil Allah'a aittir. Sen de o malın edasını ihmal etme.)

Bu beyitlerin devamında Nâbî oğluna zekâtını vermemesi halinde çeşitli musibetlerden kaçamayacağını, Allah'ın kendisine mal vermesinin de aslında bir imtihan olduğunu, kendisinin de bir gün zekât verilecek konumda olabileceğini söyler. Şükür etmenin bir diğer yolunun da zekât vermek olduğunu hatırlatır.

4.2. Şükür İçinde Olmak

Nâbî'nin mesnevîsinde işaret ettiği ideal insanın özelliklerinden bir tanesi de şükür içinde olmasıdır. Bu insan başına ne gelirse gelsin bunu bir imtihan olarak görür ve musibete dahi şükreder. Şükreden insan malından ve canından emin olur çünkü Allah'ın koruması altındadır. Verilen nimete şükredilirse o nimetin artacağından bahseder.

Şükr kıl ni'metine Mevlâ'nuñ

Tâ ziyâde ola âb u nânuñ (b.234 s.193)

(Allah'ın sana verdiği nimete şükret ki, hem ekmeğin hem suyun artsın.)

Kendisine verilen nimete asla nankörlük etmemesini, hem fiilen hem de söz ile bu nimetin şükrünü eda etmesi gerektiğini öğütler. Şükür kelimesinin herkes tarafından bilinmesine rağmen çok az insanın gerçekten şükrettiğini söyleyen Nâbî, Ebülhayr Mehmed Çelebi'ye şükrünü hem kalben hem manen hem gizli hem açık olarak yap der. İhtiyaç sahiplerine ihsanda bulunmanın, açları doyurmanın da bir tür şükür olduğundan bahseder.

Basma küfrân-ı ni'am semtine pâ

Kavl ile fi'l ile it şükrin edâ

(Nimete nankörlük semtine ayak basma, hem fiil hem de sözün ile şükrünü eda et.)

Şükr-i lafzî hele ma'lûm ammâ

O da olsun dil ü cândan peydâ

(Şükür kelimesini herkes bilir ama sen can ve gönülden şükret.)

Hem nihân şükr-i firâvân eyle

Ehl-i hâcâta hem ihsân eyle (b.251-253 s. 195)

(Hem çok hem de gizli olarak şükrünü yap ve ihtiyaç sahiplerine de ihsanda bulun.)

4.3. Yardımsever Olmak

İslam dini zor durumda olana yardım etmeyi, ihsanda bulunmayı emreden bir dindir. Sosyal bir varlık olan insanın bir arada toplu bir şekilde yaşaması karşılıklı yardımlaşmayı zorunlu hale getirir. Nâbî oğlu nezdinde tüm insanlara fakire merhamet gözüyle bakmasını, sertlikle değil tatlı dille yaklaşmasını ve cömertlikle bulunarak yardımcı olmasını öğütler. Sahip olduğu malı muhtaçlardan esirgememesini, Allah'ın ihsan ettiği mallardan fakire, fukaraya vermesini söyler.

Fukarâya nazar-ı merhâmet it

Unf ile itme suhan meskenet it

(Fakire merhametli bak, kabalıkla konuşma, cömertlik et.)

Bezl kıl mâlüñi muhtâclara

Ni'met-i Hakk'lı yidür açlara (b.235-236 s. 193)

(Malını muhtaçlara bol bol ver, Hakk'ın sana verdiği nimeti açlara yedir.)

Oğluna evinin kapısı fakirlerin uğrak yeri olsun diyen Nâbî, mümkün olduğu kadar bol ihsanda bulunmasını söyler. Hiçbir ihtiyaç sahibine hor gözle bakmaması gerektiğini, özellikle çocuklara yardımda bulunarak onları sevindirmenin önemli olduğunu, yetimlerin ve kimsesizlerin yaralarına merhem olmasının kendisine büyük faydalarının olacağını hatırlatır. Fakirlere yardımı dokunan kişinin gerçekten dine layık olduğunu söylerek ideal insanın özelliklerinden birinin de yardımsever olmak olduğu üzerinde durur.

Diñse lâyık aña hayr-ı cârî

Hayrı anuñ ola gayra sârî (b.244 s.194)

(Dine layık olan kişi bir fakire yardımı dokunan kişidir, o kişinin yaptığı hayır başkalarına da geçer.)

Nâbî yardımın gizli yapılması gerektiğini düşünür. İnsanların başına kakarak yapılan yardımın hiçbir ehemmiyetti yoktur. Yapılan yardım karşısındakini utandırmamalı sadece Allah tarafından bilinmelidir. Eğer yardımı ile karşısındakini incitirse veya sadece gösteriş olsun diye yardımda bulunursa bunun hiçbir hayrı olmayacağını söyler. Gerçek ihtiyaç sahibini bulup çıkarmasını ve malından paylaşmasını ister.

Eyle mahfî idicek ihsânı

Hazret-i Hak bile ancak anı (b.268 s. 196)

(Fakire yardımda bulunacaksan bunu gizli yap. Yardım ettiğini sadece Allah bilsin.)

4.4. Misafirperver Olmak

İslâm dininde misafirperverlik oldukça geniş bir yere sahiptir. İslamın bir hoşgörü dini olması misafirlik noktasında da yansımalarını bulur. Nâbî iyi bir insan olmanın öncelikle iyi bir Müslüman olmaktan geçtiği üzerinde durur. İyi bir Müslüman olmanın şartlarından biri de evine gelen misafire saygı duymak ve hoşgörülü davranmaktır. İnsanın evine gelen misafir kim olursa olsun kişi elinde bulunan bütün nimetle sofrasını donatmalı, misafire kıymet vermeli ve misafirliğin şanına yakışır ikramda bulunulmalıdır.

Hâneñe her kim olursa mihmân

Eyle mümkin olanı zîver-i hân

(Evine misafir olarak kim gelirse gelsin, elinde bulunan her şeyi onun hizmetine sun.)

Lâyık-ı kadri kadar ta'zîm it

Şân-ı şâyestesine tekrîm it (b.256-257 s. 195)

(Misafire kıymeti ölçüsünde saygı göster ve şanına yakışır ikramlarda bulun.)

Nâbî misafirin kaba biri olması halinde dahi ona saygı duyulması gerektiği üzerinde durur. Eğer misafirin istediği şey o anda elinde yoksa tatlı dille ve hoşgörü ile bunun açıklanmasını hiçbir şeklide

misafirin kırılmaması gerektiğini söyler. Evinden incinmiş olarak ayrılan misafirin kendisine bir katkısı olmayacağı üzerinde durur ve güler yüzlü olması konusunda oğlunu uyarır.

Sukalâdansa bile sabr eyle

Hâtırın bir söz ile cebr eyle (b.258 s.195)

(Kaba biriyse dahi sabır göster. Tatlı dil ile gönlünü yap.)

4.5. Tokgözlü Olmak

İnsanın hem dünya hem ahiret mutluluğunu yakalayabilmesinin yollarından biri de tokgözlü, kanaatkâr olmasıdır. Elindeki malın kıymetini bilen, ölçüsüyle harcayan, gözü dünya malında olmayan kişi maddi ve manevi huzura yakındır. Nâbî Ebulhayr Mehmet Çelebi'ye nasihat ederken bu bahis üzerinde de durmuştur. Oğluna kendisine ayrılan rızkın elbet kendisini bulacağını, bunun için kimseden yardım beklememesi gerektiğini, mülkün sahibinin yalnızca Allah olduğunu söyler. Allah'ın kendisine verdiği ile yetinmesinin hoş olacağını, rızık konusunda Allah'a sonsuz güvenmesi gerektiğini ve gelecek kaygısı içinde olmanın boş bir tasa olacağını hatırlatır.

Sanma ırzâkuñı muhtâc-ı taleb

Çekme bîhude yire renc ü ta'ab (b.499 s.216)

(Rızık olarak sana verilen şeyin sana gelmesi için birinden istemene gerek yoktur. Başkasından isteyip boş yere sıkıntı çekme.)

Gereksiz harcamalar yapmanın, israfın nimeti eksiltecek ve şükrü azaltacak eylemler olduğunu söyleyen Nabî oğluna bunlardan uzak durması gerektiğini öğütler. Allah'ın kendisinin bütün hallerini bildiğini ve bir şeye ihtiyacı olduğu zaman ona göndereceğini söyler.

Bilür ahvâlüñi Rezzâk-ı hakîm

Rızkuñı vakt ile eyler teslîm (b.504 s.216)

(Kesintisiz biçimde çok rızık veren Allah senin de durumunu bilir ve vakti geldiğinde rızkını gönderir.)

4.6. Sözünde Durmak

İslam dininde müminlere yüklenen en büyük yükümlülüklerden biri de sözünde durması gerektiğidir. Müslüman verdiği sözü tutmalı, tutamayacağı sözleri vermemelidir. Sözünde durmamak karşıdaki insan için güven kırıcı bir eylemdir. Nâbî de oğluna sözünde durması gerektiği, kime bir vaatte bulunduysa onu yerine getirmesini, vadettiğinden geriye dönmemesini, yerine getiremeyeceği şeyi konuşmamasını söyler.

Va'deye dest-i vefâyı bâz it

Kime va'd eyleriseñ incâz it

(Vefa elini vadeye açık tut. Kim bir söz verirsen onu yerine getir.)

Zimmet-i himmete bil va'deyi deyn

Hulf-ı va'd itmeyi bil zâtuña şeyn

(Zimmetinde bulunana vade vermeyi borç olarak gör. Verdiğin sözden geri dönmeyi de kişiliğin için bir noksan say.)

Bî-vefâ va'de ile eyleme lâf

Bîḫ olur şâh-ı mu'âdâta hilâf (b.514-516 s.217)

(Yerine getiremeyeceğin şeyi konuşma. Öyle yaparsan kök gaye dalına ters düşer.)

4.7. Az ve Anlamlı Konuşmak

Az, anlamlı ve yerinde konuşmak Nâbî'nin mesnevîde çizdiği ideal insanın en önemli özelliklerinden biridir. Oğluna söylediği sözün az, manasının ise çok olması gerektiğinii, kelimeleri ile kimseyi incitmemesini öğütler. Söylediği sözler adeta gönül bağından koparılmış bir gül olmalı ve onu duyanlar bundan çok etkilenmeli. Kini, öfkeyi, nefreti güzelliklere çevirmeli.

Lafzı endek ola ma'nâsı kesîr

İtmeye kimseyi aslâ dil-gîr

(Lafın az olsun, manası ise çok, söylediğinle asla kimseyi incitme.)

Bag-ı dilden yeni kopmış gül ola

Gûş iden vasfı ile bülbül ola

(Sözün gönül bağından koparılmış bir gül olsun, onu dinleyen mananın derinliği ile bülbül olsun.)

Bûy-ı gül gibi aça sîneleri

Sînelerden gidere kîneleri (b.525-527s.218)

(Söylenen söz gül kokusu gibi göğüsleri açmalı, göğüslerden kini ve nefteri gidermeli.)

Az ve anlamlı konuşma bahsinde Nâbî, sohbet meclislerinde tamamen sessiz olmayı da doğru bulmaz. Bu meclislerde yeri gelince dil yeri gelince kulak olmayı, kısa cümleler kurarak sözünün değerini arttırmasını öğütler. İnsana bir dil iki kulağın verilmesi dinlemenin konuşmaktan daha değerli olduğunun bir kanıtıdır.

Olma meclisde ne bir gûne hamûş

Vakt ile gâh zebân ol geh gûş

(Meclislerde sessiz olma, yeri geldiğinde kulak yeri geldiğinde dil ol.)

*Suhanı 'ibret-*i dürr ü *güher it*

Mümkin oldugı kadar nuhtasar it (b.616-617 s. 226)

(Sözünü mümkün olduğu kadar kısa tut. Bu sayede söylediğin söz değerli olsun.)

4.8. Gıybet Etmemek

Gıybet, bir kimsenin aleyhindeki incitici, küçültücü söz ve davranışları ifade eden ahlâk terimi olarak ifade edilir. "Sözlükte "uzaklaşmak, gözden kaybolmak, gizli kalmak" gibi anlamlara gelen gayb kökünden isim olup aslında hem iyi hem de kötü sözlerle anmayı ifade etmekle birlikte terim olarak genellikle "kötü sözlerle anma" mânasında kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de bir kimseyi sırf zanna dayanarak yargılama ve gizli kusurlarını araştırma (tecessüs) yanında gıybet de yasaklanmış, gıybetin ölmüş bir din kardeşinin etini yemeye benzetilmesiyle de bu davranışın iğrençliği vurgulanmak istenmiştir. Bu benzetmeden, ölü etinin yenilmesi gibi gıybet etmenin de

haram olduğu hükmü çıkarılmıştır."[28] Bir kimsenin gıyabında herhangi bir konuda konuşulması gıybet sayılmıştır.

Gıybet, insanların onurunu zedeleyen ve kişiler arasında bozgunculuk çıkaran bir eylem olması açısından da haram kılınmıştır. Nasihatnâmedeki öğütleri İslâm ahlakına dayanan Nâbî, gıybet etmeyi doğru bulmaz ve oğlunu bu konuda da net bir dille uyarır.

Dedikodu yapmanın akıllı kişiler için büyük bir ayıp olduğunu, günahının diğer haramlardan daha çok olduğunu ve bu eylemin kimseye bir faydası olmadığını söyler.

Eyleme kimseyi zemm ü gıybet

Aybdur ʻâkil olana bu sıfat

(Kimseyi kötüleyip dedikodusunu yapma, akıllı kişi için bu eylem ayıptır.)

Zevki yok ʻâlemi yok lezzeti yok

Günehi gayrı meʻâsîden çok (b.531-532 s.219)

(Dedikodu yapmanın herhangi bir zevki yoktur ve günahı da diğer suçlardan fazladır.)

Nâbî dedikodu yapmanın insanlar arasındaki güveni zedeleyeceğini, dedikodu yapan kişinin kötü anılmasına sebep olacağını bu sebeple kesinlikle haram kılınan bu eylemden uzak durulması gerektiğini söyler.

4.9. Komşu Hakkını Gözetmek

Nâbî'nin nasihatnâmesinde üzerinde durduğu değerlerden biri de komşuluk ilişkileridir. İnsana ailesinden sonra en yakın olan, zor durumda kaldığı zaman başvurabileceği ilk kişiler komşularıdır. Bu sebeple komşuluk ilişkilerine dikkat edilmeli, aradaki denge gerektiği gibi sağlanmalıdır. Nâbî oğluna komşularına iyi davranmasını, mahrum ve düşkün olanlarına yardımda bulunmasını, onlarla iyi geçinerek hiçbirini incitmemesini, yediklerinden onları da faydalandırmasını, ihtiyaçları doğrultusunda komşularının yanında olmasını öğütler.

Kec nigâh eyleme hem-sâyelere

İltifât eyle tehî-vâyelere

(Komşularına kötü bakışla bakma. Mahrumlara iltifatta bulun.)

İmtizâc eyle gözet hakk-ı civâr

Çekmesün kimse yüzüñden âzâr

(Komşularınla iyi geçin ve onların hakkını gözet. Senden dolayı kimse incinmesin.)

Yalıñuz lokmaya bâz itme dehen

Hissedâr it yidügüñ niʻmetden (b.537-539 s.219)

(Lokmalarını tek başına tüketme, yediklerinden komşularını da faydalandır.)

4.10. İnsanlarla İyi Geçinmek ve Güler Yüzlü Olmak

Nâbî *Hayriyye* mesnevîsinin pek çok yerinde insanlarla iyi geçinme ve güler yüzlü olma

[28] Mustafa Çağrıcı, "Gıybet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 44/63.

konusuna değinir. Yakınlık göstermenin ve içten davranmanın önemi üzerinde durur. İyi geçinmeyi terk etmemeyi, kimseye kin ve düşmanlık güdülmemesi gerektiğini söyler.

Kimseye bugz u ʻadâvet itme

Terk-i âsâyişi ʻâdet itme

(Kimseye kin gütme, iyi geçinmeyi terk etme.)

Gadab u hiddet ü kîn gösterme

Kimseye çîn-i cebîn gösterme (b.541-542 s.220)

(Öfke, hiddet ve kin gösterme. Kimseye sert bir mizaçla bakma.)

Kötü de olsa herkesle hoş olmanın insana fayda sağlayacağını, sadece dostlarına değil herkese iyi davranılması gerektiğinin, hiçbir insanın mutsuzluğuna sebep olmamanın, kimseye eziyet etmemenin üzerinde durur. İnsanın dostlarına yük olmaması ve kalp kırmaması gerektiğinin önemini anlatır.

Olmasun kimse yüzüñden derhem

Hulkınuñ bendesi olsun ʻâlem (b.545 s.220)

(Kimse senin yüzünden mustarip olmasın, bütün âlem senin iyi huyunun esiri olsun.)

Yar ol dôstlaruña bâr olma

Sû-i hulk ile dil-âzâr olma (b.547 s.220)

(Dostların yar ol yük olma, Kötü huy ile kalplerini kırma.)

4.11. Başkasını Ayıplamamak

Nâbî'nin oğluna verdiği öğütlerden biri de kimseyi ayıplamaması, yersiz eleştiri de bulunmaması gerektiğidir. Bir kimseyi ayıplamanın kendisine sonsuz bir tasa getireceğini, insanları cahillikle suçlayıp da böbürlenmenin kendisine bir şey kazandırmayacağını söyler.

Kimsenüñ ʻaybını urma yüzine

Gûşuñı bâb-ı kabûl it sözine

(Kimsenin ayıbını yüzüne vurma. Kişi suçlu bile olsa sözünü sonuna kadar dinle.)

Eyleme kimseyi katʻa techîl

İtme mahlûk-ı Hudâ'yı tahcîl (b.627-628 s. 227)

(Asla kimseyi cahillikle suçlama, Allah'ın yarattığı bir insanı suçlama.)

Kendisine verilen ilim de bir lütuftur ve Allah ona ilmi vererek aslında ona bir imtihan yüklemiştir. Allah'ın cehaleti uygun bulduğu kişiyi ayıplarsa onun kudretine karşı çıkarak günahkâr olacağını söyler.

Cevher-iʻilmi iden saña ʻatâ

İlmi görmiş ana da cehli sezâ (b.630 s.227)

(Sana ilmin ışığını bağışalayan Allah, ona da cahilliği uygun bulmuş.)

Nâbî oğluna bu bahiste ayıpladığı bir şeyin mutlaka kendi başına da geleceğini bu sebeple bu durumdan uzak durması gerektiğini, başkalarının ayıpları ile ilgilenmek yerine kendi hatalarına bakıp

onları düzeltme yoluna gitmesini söyler.

Neye dahl eyler iseñ bir gün o hâl

Saña bî-şübhe ider istikbâl (b.675 s. 231)

(Neyi ayıplarsan bir gün o hal, hiç şüphe yok ki senin başına da gelecektir.)

Gayrinüñ cürmine ta'n eylersin

Kendü ahvâlüñi gör n'eylersin (b.678 s.231)

(Başkalarının hatalarını neden ayıplıyorsun. Sen önce kendi haline bak.)

4.12. Kötü Alışkanlıklardan Uzak Olmak

Nâbî, oğlunun İslamiyetin haram kıldığı eğlencelerden uzak durmasını ister. Bu konuya öncelikle içki bahsinden başlar. Bütün kötülüklerin anası olarak ifade ettiği içkiden kesinlikle uzak durmasını öğütler. İçkinin insanı bütün âleme rezil edeceğini, içki içmenin sonuncunda yapılacak şeylerin halk gözünde de kişinin saygınlığını bitireceğini, kişinin sarhoş ve içkici damgası yiyeceğini söyler.

Olma dil-beste-i câm-ı gül-fâm

Ki ider âdemi rüsvâ-yı enâm (b.664 s. 230)

(İçi şarap dolu kadehe sakın gönül bağlama. O insanı bütün dünyaya rezil eder.)

Eyleme ümm-i habâyisle safâ

Ki tevellüd ider envâ'-ı belâ (b.666 s.230)

(Bütün kötülüklerin anası olan içki ile haşır neşir olma ki, o anadan bela çocukları doğar.)

İçkide insanı sarhoş eden maddenin aslında zevk olmadığını, haram olmasından dolayı verdiği sıkıntı olduğunu hatırlatır. Allah'ın yasak ettiği bir maddeden kendini çekmesi gerektiğini söyler. İçki dışında keyif verici maddeler olan ve haram kılınan eroin ve kokainden de uzak durmasını söyler.

Ârızî keyfe sakın olma zebûn

Olma âlûde-i berş ü afyûn (b.684 s. 232)

(Keyif verici madde kullanmaya sakın kendini kaptırma. Eroin ve kokaine bulaşma onlardan uzak dur.)

4.13. Yalan Konuşmamak, Doğru ve Dürüst Olmak

Yalan söylemek, dinimizce haram kabul edilen ve toplum düzenini bozduğu bilinen bir eylemdir. Müslüman bir insanın yalan konuşması kabul edilebilir bir durum değildir. Yalan söylemek hem Kur'an'da hem de hadislerde kesin olarak haram kılınmıştır.

Nâbî, aslı olmayan şeyi söylemenin yiğitliğe yakışmayacağını, yalanın bütün bozuklukların sebebi olacağını söyler. İslam inancında yalanın kesinlikle yeri olmadığını, onu söyleten kişinin ağzının pislendiğini, akıl sahibi kişilerin bunu asla yapmayacağını dile getirir.

Merd olan kizbe tenezzül itmez

Zillet-i kizbe tahammül itmez (b.844 s.245)

(Yiğit olan kişi yalana tenezzül etmez. Yalanın sonucuna da tahammül etmez.)

Kizbdür asl-ı fesâdât-ı umûr

İrtikâb itmez anı ehl-i şu'ûr (b.847 s.245)

(Bütün işlerin bozulmasının sebebi yalandır. Akıllı insanlar onu yapmaz.)

Nâbî yalanın sadece düşmanları ortadan kaldırmak için söylenebileceğini oğluna hatırlatır. Bunun dışında söylenen her yalan söz kalbine bir leke bırakır.

Ola kasdı meğer islâh-ı husûm

O zamân kizb degüldür mezmûm (b.848 s.246)

(Yalanı sadece düşmanları ortadan kaldırmak için söylemek kötü değildir.)

4.14. Sabırlı Olmak

"Sabır nefsi telâştan, dili şikâyetten, organları çirkin davranışlardan koruma, nimet haliyle mihnet hali arasında fark gözetmeyip her iki durumda sükûnetini muhafaza etme, Allah'tan başkasına şikâyette bulunmama şeklinde de tarif edilmiştir."[29] Nâbî'nin sabır konusunda da oğluna pek çok öğüdü olmuştur. Mesnevîde bu konuya ayrı bir başlık ayırır. Sabrın Allah'ın isimlerinden biri olduğunu sadece bu sebeple bile sabır göstermesi gerektiğini söyler.

Sabr esmâ-i İlâhî'dendür.

Hikem-i nâ-mütenâhîdendür (b.1042 s.262)

(Sabır Allah'ın isimlerinden biridir. Hikmetlerden bir hikmettir.)

Oğluna işlerinde acele etmemesini, her konuda sabır göstermenin kendisine faydası olacağını, sabrın sıkıntılardan sonra gelen en büyük sevinç olduğunu söyleyen şair, her zorluğun sabır ile birlikte çözüleceği üzerinde durur. Karanlık gece bile sabrederek sabaha erişir.

Sabr kıl itme umûruñda şitâb

Sabr ile dirler olur gûre dûşâb (b.1040 s.262)

(Sabret acele etme, sabır sıkıntılardan sonraki sevincin anahtarıır.)

Sabrdur 'ukde-güşâ-yı her kâr

İrişür sabr ile subha şeb-i târ (b.1044 s.262)

(Her şeyin düğümünü çözen sabırdır. Gece bile sabrederek sabaha ulaşır.)

4.15. Zamanı Verimli Kullanmak

Müslümanlar için zaman en önemli kavramlardan biridir. İslâm dini Müslümanın vaktini iyi değerlendirmesi gerektiğini söyler. Müslümanın bir günü diğer gününe benzememeli her durumda vakti olumlu yönde değerlendirmelidir. Mesnevîsindeki ideal insanı İslâmi çerçeveye oturtan Nâbî zaman kavramına da değinmiştir. Tavla ve satranç oynamaktan uzak durma bahsinde oğluna, Ku'an okumak ve salavat getirmek varken vaktini oyuna harcamaması gerektiğini söyler. Gençlik dönemini insanın hayatındaki en tatlı dönemler olarak ifade eder ve bu dönemlerin boşa gitmemesini önemser.

Var iken Mushaf u zikr ü salavât

İtme bazîçeye sarf-ı evkât (b.1292 s.283)

[29] Mustafa Çağrıcı, "Sabır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/337.

(Kur'an okumak ve salavat getirmek varken vaktini oyuna harcama.)

Hayf kim mâye-i evkât-ı nefîs

Ola gâret-zede-i şugl-ı hasîs (b.1295 s.283)

(İnsanın en tatlı zamanlarının mayası boş işlerle yoğrulursa yazıklar olsun.)

Nâbî'nin ideal insanı boş vakitlerini ilim öğrenmekle geçirir ve kendini cahillikten kurtarır. İyi ile kötüyü ilim vasıtasıyla ayırır. Vakit bulduğu her an kendini çeşitli ilimlerle donatır, zihnini bunlarla doldurur.

Sa'y kıl 'ilm-i şerîfe şeb ü rûz

Kalma hayvân-sıfat ol 'ilm-âmûz (b.285 s.198)

(Gece gündüz sürekli ilim öğren ve hayvan gibi cahil kalma.)

İlmüñ enva'ı ile ol mâli

Belki lâzım gele isti'mâli (b.301 s.199)

(Çeşitli ilimlerle kendini donat. Belki bir gün bu ilimlere ihtiyacın olur.)

4.16. Güzel Huylu Olmak

Nâbî mesnevîsinde güzel huylu olmaya ayrı bir başlık ayırır. Bu güzel huyun içerisinde alçak gönüllü olmak, kibir ve gururdan uzak durmak, güler yüzlü olmak, insanlara yumuşak davranmak, makam ve mertebe sarhoşu olmamak vardır.

Çatık kaşın ve kırışık alnın iyi ahlâka asla uygun düşmeyeceğini bu sebeple güler yüzlü olunması gerektiğini söyler. Güler yüzlü olmak bir rahmet alametidir.

Hüsn-i ahlâka degül erzânî

Çîn-i ebrû girih-i pîşânî (b.562 s. 221)

(Çatık kaş ve kırışık alın güzel ahlaka hiç uygun düşmez.)

Nâbî bu bahiste oğluna alçak gönüllü olmanın önemini de anlatır. Gurur ve kibir şeytanın sıfatlarındandır. Makam ve mevki olarak ne kadar yüksekte olursa olsun asla kibre kapılmamalıdır. İnsandaki makam ve mevkiler geçicidir, asıl makam sahibi sadece Allah'tır. Büyüklük ve ululuk sadece Allah'a aittir. Makam ne olursa olsun sonuçta Allah'ın sıradan bir kulu olmaktan öteye gidemez. Bu sebeple büyüklenmenin bir anlamı yoktur.

Gırre olmak sıfât-ı şeytândur

Rânde-i bârgeh-i Rahmândur (b.567 s. 222)

(Gururlu olmak şeytana ait bir sıfattır. O kişi Allah katından kovulur.)

Tutalum çarha irişmiş câhuñ

Yine ednâ kûlısın Allâh'uñ (b.578 s.223)

(Diyelim ki merteben gökyüzüne kadar çıkmış olsun, yine de Allah'ın sıradan bir kulusun.)

Sonuç

Klâsik Türk edebiyatında XVII. yüzyılın en önemli şairlerinden ve hikemî üslubun

temsilcilerinden olan Urfalı Yusuf Nâbî, yaşadığı topluma kayıtsız bir şair olmamıştır. Eserlerinde yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal hayatına dair izler bulmak mümkündür. XVII. yüzyıl her alanda ve kurumda bozulmaların derin bir şekilde yaşandığı dönemdir. Nâbî bu dönemde yaşanan ahlaki ve sosyal yozlaşmaya şahit olmuştur. Şair yaşanan bu olumsuz duruma kayıtsız kalamamış, eserlerinde bu olumsuzluklara çözüm yolları sunmaya çalışmıştır. Mutasavvıf bir şair olan Nâbi eserlerinde toplumda olması gereken ve aynı zamanda da kendisinin istediği toplum düzenini aktarmaya çalışmıştır. *Hayriyye* isimli mesnevî de bu bağlamda kaleme alınan bir eserdir.

Nâbî'nin yedi yaşındaki oğlu Ebu'l-hayr Mehmed Çelebi için yazdığı *Hayriyye* mesnevîsi Türk edebiyatında nasihatnâme türünün önemli örneklerinden biridir. Mesnevî dar manada sadece oğlu Ebu'l-hayr Mehmed Çelebi için yazılmış olarak görülse de aslında hem yazıldığı dönemde hem de sonrasında bütün gençlere hitap etmiştir. Çocuk eğitiminde ve ahlâki konularda çokça kullanılan eser adeta bir başucu kitabı olmuştur. Şair mesnevide oğluna pek çok konuda nasihâtlerde bulunmuş, yanlışları tek tek anlatmış ve bu yanlışlar konusunda kendisinin neler yapması gerektiğine değinmiştir. İbadetleri yerine getirme şeklinden eş seçimine, mal ve mülk sahibi olmaktan mesleki kariyere kadar hem sosyal hem siyasi hem de dini konularda sayısız öğütlerde bulunmuştur. Bu öğüt metninde Nâbî seslendiği kitleyi göz önünde bulundurarak sade bir dil kullanmış yine aynı kitlenin gönlünü kazanacak hoşluklar yapmıştır. Her bölümün başında oğluna sesleniş şekli ve mesnevinin sonunda yine oğluna yaptığı duadaki içtenlik bu hoşluklardan bazılarıdır. Eser, didaktik metinlerin tek düzeliğinden ve kuruluğundan kullanılan söz sanatları, mesnevînin dışında anlatılan hikâyeler, metnin içerisinde yer verilen atasözleri ve deyimler aracılığıyla uzaklaştırılmıştır. Metnin ana fikrinin anlatıldığı bölümde kullanılan sade dil dini kaideler anlatılırken ağır bir hal almıştır.

Nâbî mesnevîde dönemin yozlaşan kurumlarına ve makamlarına yer yer latifeli yer yer sert bir üslupla eleştirilerde bulunmuştur. Bunun yanı sıra ahlâki ve didaktik konulara değinmiştir. Mesnevîde oğlunu temel alarak ideal insanda bulunması gereken özelliklerden bahseder. İdeal insanın özelliklerini verirken kimi zaman olumsuz kimi zaman olumlu ifadeler kullanır. İslam dinine çok önem veren şair ideal olarak tanımladığı insanın temel özelliklerine İslam dininin kaidelerine uymuş olmayı koyar. Nâbî'nin ideal genci, iyi bir Müslümandır. Namaz vaktini geçirmez, o vakitlerde dünya ile bağını koparır ve abdestle kendini temizler. Sağlığı yerinde ise oruç tutar, imkânı el veriyorsa hacca gider zekât ve sadaka verir. Durumu ne olursa olsun şükreder, yardımseverdir, misafirperverdir. Dünya malına tamah etmez ve elindeki ile yetinir. Verdiği sözü tutar, az ve anlamlı konuşur, ilme kıymet verir ve ilim meclislerinde aranan insandır. Dedikodu yapmaz, komşu hakkını gözetir, güzel huylu ve güler yüzlüdür. Başkasını ayıplamayan, kötü alışkanlardan uzak olan bu insanın zamanını boşa harcamayan ve her anlamda dolu olan bir insandır.

Nâbî'nin oğlu Ebu'l-hayr Mehmed Çelebi'ye hayat yolunda bir ışık olmak ve onu geleceğe hazırlamak maksadıyla yazdığı *Hayriyye* isimli nasihatname Türk edebiyatının mihenk taşlarından olmuştur.

Kaynaklar

Alperen Kayak, Mümine. *Divân Edebiyatı Metinlerinin İlköğretim II. Kademede Kullanılabilirliği ve Hayriyye-i Nâbî'nin 8. Sınıf Türkçe Ders Kitabında Etkinliklerle İşlenmesi*. Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Aydeniz, Nurullah. *Şair Nâbî'den Öğütler*. İstanbul: Hiperyayın, 1.Basım, 2018.

Aydın, Abdullah. "Nâbî Ve Vehbî'nin Nasihat Ederken Çocuklara Yaklaşım Tarzları". *Osmanlı Mirası Araştırmaları Dergisi*, 3/5 (2016), 1-11.

Aytaş, Gıyasettin vd. "Çocuk Edebiyatı ve Eğitimi Açısından Hayriyye".*Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi* 32/2 (2012), 537-555

Bilkan, Ali Fuat. *Nâbî Hikmet Şair Tarih*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

Çağrıcı, Mustafa. "Gıybet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/63-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Çağrıcı, Mustafa. “Nasihat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/408-409. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Çağrıcı, Mustafa. “Sabır”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Diclehan, Şakir. “Şair Nâbî ve Hayriyyesi”. *Diriliş Dergisi*,7/31 (1989),11-12.

Erkal, Mehmet. “Zekât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/ 197-207.İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Gündebahar, Nalan. *Nâbî’nin Türkçe Divanı Ve Hayriyye’sine Göre Söz, Şiir Ve Şairlik Hakkındaki Görüşleri.* Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Harman, Ömer Faruk. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/382-386. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Kalan, Fatmanur. *Nasihatnâmelerde Çocuk (Osmanlı Dönemi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

Kaplan, Mahmut. *Hayriyye-i Nâbî İnceleme Metin*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı,3. Basım, 2015.

Karahan, Abdülkadir. “Nâbî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/258-260. Ankara: TDV Yayınları, 2006

Kiremitçi, Ferdi. “Klasik Türk Edebiyatı Manzum Nasihatname Geleneğinin Son Hacimli Örneği: Muhammed Şerîfî Ve Pend-i Gülistân Mesnevisi”. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Elektronik Dergisi*, 8/19 (2017),176-226.

Köprülü, Fuad. *Türk Edebiyat Tarihi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1980.

Mengi, Mine. *Divan Şiirinde Hikemi Tarzın Büyük Temsilci Nâbî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1987.

Pala, İskender. *Yusuf Nâbî Hayriyye*. İstanbul: Kapı Yayınları,6. Basım,2017.

Pala, İskender. “Nasihatnâme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/409-410.İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yaşaroğlu, Kâmil. “Namaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 32/350-357. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yitik, Ali İhsan. “Oruç. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/ 414-416.İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Sezai Karakoç'ta İdeal Çocuk
-"Çocukluğumuz" ve "İnsanlığın Alın Yazısı Bir Çocuk" Örnekleri-

Ideal Child at Sezai Karakoç- Examples of "Çocukluğumuz" and "İnsanlığın Alın Yazısı Bir Çocuk"-

Zeynep İKİKAT*

Özet

Sezai Karakoç, Çağdaş Türk şiirinin en önemli şairlerindendir. Geçmişe ve geleceğe bağlanırken köprü vazifesi kurmuş olan şair, çocuğa bu bağlamda farklı bir misyon yükler. Çocuk onun için saflığın, temizliğin ve masumiyetin timsalidir ve dirilişi gerçekleştirecek insan nevi olarak ortaya çıkar. Karakoç'un ideal çocuk tasavvurunda dinî öğretiler ve ahlâkî değerler öncelenmektedir. Karakoç ideal çocuğa yüklediği misyonu "İnsanlığın Alın Yazısı Bir Çocuk" adlı yazısında görüntüye değil, öze; dışa değil içe bakan, ön planı değil, arka planı gören reklam ve propaganda edilenleri değil, edilmeyenleri gören kişi olarak nitelendirir. Çocuk onun dilinde ve kelimelerinde diriliş eridir ve "Çocuk benim ülkemdir" diyerek o ülkeye göç etmeyi ve o ülkeyi imar etmeyi amaçlar. Sezai Karakoç'un şiirinin temelleri geleneğe ve geçmişe dayanmaktadır. Karakoç bu kurduğu temel üzerine yeni bir dünya inşa etmektedir. Yeni dünyaya zemin hazırlayacak unsurlardan birisi de çocuktur. "Çocukluğumuz" şiirinde idealize ettiği "çocuk" imgesine rastlarız. Onun şiirinde çocuk ideal tip olma yolunda göz ardı edilemez bir varlıktır. İnsanlığın ilk ve en katıksız halidir, ne ile beslenir ve nasıl yaşarsa bu hal ile hayatını seçecektir. İdeal çocuğun en önemli özelliği de dini değerlere bağlı oluşudur. "Çocukluğumuz" şiiri ile şair özlemin, umudun, direnmenin adamı olmayı sürdürmüştür. Çocuğu geleceğin kahramanı olarak görür. Çalışmamızda öncelikle Sezai Karakoç'un hayatı ve çocukluğu ele alınmış, daha sonra seçilmiş olan şiir ve yazının incelemesi yapılarak çocuk, çocukluk, ideal çocuk kavramları üzerinden Karakoç'un ideal çocuk misyonu incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Sezai Karakoç, Diriliş, Çağdaş Türk Şiiri, İdeal Çocuk.

Abstract

Sezai Karakoç is one of the most important poets of Contemporary Turkish poetry. The poet, who has built a bridge while connecting to the past and the future, assigns a different mission to the child in this context. The child is the epitome of purity, cleanliness and innocence for him and emerges as the human species that will realize the resurrection. In Karakoç's conception of the ideal child, religious teachings and moral values are prioritized. Karakoç expresses the mission he ascribed to the ideal child in his article titled A Child, the Destiny of Humanity: "We are waiting for that child. Let's say with our famous word that will change and renew the world, resurrect the child. That child that looks not at the image, but at the essence, not outward, but inward. That child so that he sees the background, not the foreground. His child so that he may know what is not advertised and

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8885-2966, e-posta: ikikat.zeynep@hbv.edu.tr

propagated, but what is not.” The child is a resurrection in his language and words, and he aims to immigrate and rebuild that country by saying "The child is my country". The foundations of Sezai Karakoç's poetry are based on tradition and the past. Karakoç is building a new world on this foundation. One of the elements that will prepare the ground for the new world is the child. We come across the image of "child" in the poem "Our Childhood". In his poetry, the child is an entity that cannot be ignored on the way to being the ideal type. It is the first and purest state of humanity, what it feeds on and how it lives, it will choose its life with this state. The most important feature of the ideal child is his adherence to religious values. With the poem "Our Childhood", the poet continued to be a man of longing, hope and resistance. He sees the child as the hero of the future. In our study, first of all, Sezai Karakoç's life and childhood will be discussed, then the selected poem and writing will be examined and Karakoç's ideal child mission will be examined through the concepts of child, childhood, ideal child.

Keywords: Sezai Karakoç, Resurrection, Contemporary Turkish Poetry, Ideal Child.

Giriş

Çocuk ve çocukluk temaları Tanzimat dönemi ile başlayan modern Türk şiirinde işlenen en önemli temalardan biridir. Türk edebiyatında çocuklarla ilgili yazan ve bu yönde çalışmalar yapan birçok yazar ve şair vardır. Recaizade Mahmut Ekrem, Tevfik Fikret, Sait Faik Abasıyanık bunlardan birkaçıdır. Tevfik Fikret ideal çocuk düşüncesini biçimlendirmiş. *Şermin* adlı eserinde çocuk eğitimi üzerinde durmuştur. *Haluk'un Defteri* adlı eserinde oğluna seslenerek çocuğa çok farklı bir misyon yüklemiştir. Sezai Karakoç ise “çocuk” kavramını şiirlerine ve düşüncelerine farklı açılardan bakarak yerleştirir. Eserlerinin çoğunda çocuk temasını görmek mümkündür. Karakoç'un şiiri çok boyutlu ve derinlikli bir şiirdir. Çocuk onun edebiyatında diriliş düşüncesi ile şekillenen en önemli sacayaklarından biridir. Karakoç çocuğa ve çocukluk dönemine ayrı bir değer verir. Çocuğun ilk olarak aile içerisinde eğitilmesi gerektiğinden ve annenin burada en önemli role sahip olduğundan bahseder. Karakoç'a göre uyuyan ve dirilmeyi bekleyen bir İslam dünyası vardır. Dirilişin düşüncede, sanatta, ruhta ve edebiyatta olması gereklidir. Dirilişi gerçekleştirecek en önemli sacayaklarında biri de çocuktur.

Karakoç edebiyatını şekillendirirken diriliş düşüncesini ön plana çıkarır. Bu düşünceler çocukluğunda kendisine verilen eğitim ve terbiye ile şekil almıştır. Karakoç'un çocuğa bakışı da kendi çocukluğundan yola çıkarak olmuştur. Çocuk vasat biri olmaktan ziyade ideal olmalıdır. Çocuk geleceğin kahramanıdır. Karakoç çocuğun dini ilimleri de bu yaşta öğrenmesi gerektiğini savunur. Diriliş nesli kutlu ailelerde yetiştirilecek ve geleceğin umudu olacaktır. Karakoç'un çocukluğu dirilmenin ilk adımıdır kendi çocukluğundan yola çıkarak diriliş düşüncesini şekillendirmiştir. Geleceğin alınyazısını ideal çocuğa bağlayan şair, dirilişi bu çocuğun gerçekleştireceğine inanır. Bu çocuğun geleceğine dair umutlarını taze tutar ve bunun yolunu gösterir. *Gül Muştusu* adlı kitabında ideal çocuğun geleceğini ve geldikten sonra da dirilişin gerçekleşeceğini şöyle belirtir: “Bu çocuk elbet gelecek. İnsanlık, beklenmedik her vakitte olduğu gibi yeni bir atılım yapacaktır. Bu atılımın temel taşı olacak olan yeni insan zuhur edecektir elbet. Diriliş gerçekleşecektir.

Göze görünmez evrensel tabut parçalanacaktır kuşkusuz. Karakoç çocuğa umut bağlar ve bir muştu gibi bekler. Çocuk kavramını bir tohum gibi düşünerek şiirlerine, yazılarına serpiştirmiş, ideal çocuk ve ideal toplum olma yolunda yön gösterici olmuştur.

1. Sezai Karakoç'un Hayatı ve Çocukluğu

1.1. Hayatı

Edebiyatımızın yetiştirdiği önemli isimlerden biri olan Sezai Karakoç 22 Ocak 1933 senesinde Diyarbakır'ın Ergani ilçesinde doğmuştur. Annesine göre ise aynı yılın gülan ayında, güllerin açtığı ayda doğan şair "Ben geldim geleli açmadı gökler"[30] demiş ama tam tersine gelişiyle baharı müjdelemiş, fikirleriyle bir çağa şekil vermiş, dirilmeyi bekleyen bir nesle diriliş öncüsü olmuştur. Babasının adı Yasin, annesinin adı Emine'dir. Karakoç'un gözlerini açtığı Türkiye kadim bir devletin yıkılmışlıkları içerisinde olan, çağın değiştiği, çağ ile birlikte toplumun da değiştiği, köklerinden çatlayan bir çınarın gölgesine sığınmaya çalışan diriliş erlerinin olduğu bir yerdir.[31] Nitekim bu vaziyet Karakoç'un zihin dünyasını etkileyen ve besleyen önemli etkenlerden biri olmuştur.

Babasının işi gereği çocukluğu Ergani, Maden ve Piran'da geçen Karakoç ilkokulu bitirdikten sonra parasız yatılı olarak kazandığı Maraş'a ortaokulu okumak için gider. Maraş onun zihin dünyasına çok şey katmış diriliş ruhunun ilk mayalandığı yer olmuştur. Nitekim Maraş için şunu der: "Maraş, çocuk yüreğimin ateş aldığı yer. Belki ondan önce rüya âlemi gibi bir iç dünyanın sahibiydim. Derinliğe aday bir dünya. Bu, Maraş'ta alev aldı denebilir".[32] Şehirden öğrendikleri onun zihin dünyasına çok şey katmıştır. Maraş mücadelenin, öze dönüşün, öze sahip çıkışındı olmuştur. Sütçü İmamın mücadelesi yıllar sonra bile Maraş'ın havasını soluyanlara çok şey öğretmiştir. Sezai Karakoç da çocukluk yıllarının başlarında bu şehirden çok şey öğrenmiştir. Parasız yatılı (leyli meccani) okuması gurbet, sevgi, çocuk, anne gibi kavramların onun düşünce dünyasında önemli bir yerinin olmasını sağlamıştır. Ortaokuldayken okuduğu kitaplar zihin dünyasını inşa eder. Kendi kendine Arapça ve Farsçayı öğrenir, gizliden gizliye çalışmalarını sürdürür hatıralarında şöyle anlatır:

"Evden götürdüğüm birkaç kitapla da yine gizli gizli kendi kendime Arapça ve Farsça çalışıyordum. Osmanlı devrinde herhâlde ortaokul kitabı olarak hazırlanmıştı bu kitaplar. Çünkü: o zaman, Arapça ve Farsça dersleri mecburi derslerdi. Ben de evde bulup da yanıma aldığım o kitaplardan "Emsile"yi ezberlemiş, Farsçamı da oldukça ilerletmiştim. Bir yandan da daha çok Tanzimat ve meşrutiyet dönemi yazarlarının yer aldığı bir iki eski seçmeler kitabından Akif'in, Namık Kemal'in, Abdülhak Hamid'in, Süleyman Nazif'in, Tevfik Fikret'in, Ziya Gökalp'in ve diğerlerinin şiirlerini, yazılarını okuyordum. Okul kitaplarıyla yetinmiyordum, Okuduklarımla da güçlenen, din, millet ve vatan sevgisi, yüreğimi dolduran yüce duygulardı o yıllarda."[33]

Karakoç Ortaokulu Maraş'ta bitirdikten sonra Liseye Gaziantep'te başlar. Liseye kadar doğu edebiyatı ile ilgilenir. Ortaokulda *Pendname, Mesnevi* gibi klasikleşmiş eserleri okurken lisede daha çok batı edebiyatına yönelir. İlk şiirlerini lise yıllarında yazar. İdealleri olan Karakoç *Büyük Doğu* ile bu yıllarda tanışır ve takipçisi olur. Bu yıllar okuldaki başarısının yanı sıra şair kişiliğinin gelişmesine çok büyük katkılar sağlamıştır. Liseyi bitirdikten sonra Ankara Siyasal Bilimler Fakültesinin sınavlarına girer ve kazanır. Ankara'da geçen ilk gençlik yılları ve *Büyük Doğu*'ya yazdığı şiirler Sezai Karakoç'un kendini geliştirmesine katkı sağlamıştır. Üniversiteyi bitirdikten sonra memurluğa başlar sonrasında müfettişlik sınavlarına girer ve kazanır. Diriliş düşüncesi sebebiyle *Diriliş Dergisi*'ni 1960 senesinde çıkartır. Memuriyette çok kalamaz ve birkaç defa istifa eder. Sanatı ve düşüncesine odaklanır. 16 Kasım 2021 tarihinde İstanbul'da ebedi yolculuğuna uğurlanarak hayata veda eder.

1.2. Çocukluğu

Zamana iz bırakmış bir şair olarak Sezai Karakoç'un çocukluğu mistik ve efsanelerle yoğrulmuş bir çağdır. Dedelerinin hikayeleriyle büyümüş, annesinin şefkatiyle terbiye edilmiş, babasının

---

[30] Sezai Karakoç, *Gün Doğmadan* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), s. 10.
[31] Sezai Karakoç'un hayatı hakkındaki bilgiler için *Diriliş* dergisinde yayınlanan "Hatıralar" yazısından faydalanılmıştır.
[32] Sezai Karakoç," Hatıralar XXVIII", *Diriliş*, 7. Cilt 28. Sayı, 30 Ocak 1989, s.11.
[33] Karakoç, "Hatıralar XXVIII", s. 12.

sözleriyle yoğrulmuş bir çocukluk geçiren şair, kendi çocukluğundan hareket ederek kaleme aldığı yazılarda çocukluğa önemli bir misyon yüklemiştir. Çocuk onun şiirinin ve düşünce dünyasının önemli sacayaklarında biridir. Çocuk onun düşüncesinde kutlu bir müjdeyi veren önemli bir dönemdir. Hatıralarında babasının kış sabahları sac sobanın etrafında anlattığı hikâyelerden[34] bahseder, dinlediği hikâyeler sayesinde yüklendiği roller çocuk yaşta bilinçli olmasını sağlamıştır. Çocukluğumuz şiirinde babasının anlattığı hikâyelerden şöyle bahseder: Babamın uzun kış geceleri hazırladığı cenklerde / Binmiş gelirdi Ali bir kırata… Babam lambanın ışığında okurdu/ Kaleler kuşatırdık, bir mümin ölse ağlardık.[35] Dinledikleri hikayeler sayesinde çocuklar kahramanlaşır ve bir misyon kazanırlar. Karakoç çocukken bu misyonu annesi ve babası sayesinde kazanmıştır. Diriliş düşüncesini oluştururken de çocukluğundan yola çıkarak çocukluk çağının önemine değinmiştir.

Ailesinin verdiği eğitimin sonucunda Karakoç erken yaşta olgunlaşmış ve dünyayı kavrayıp tanımıştır. Kökleriyle tanışması ve geleceğe şekil veren düşüncelerinin oluşması çocukluk çağında gerçekleşmiştir. Doğduğu ve yaşadığı yer onun gönül dünyasına çok şey katmıştır. Ailesi ve yaşadığı yer karakterini oluşturan etkenlerin başındadır. *Gül Muştusu* adlı kitabında çocukluğunun geçtiği yerden şöyle bahseder: “Çocukluğumuzun kasabası bende daha çok tatlı taraflarıyla yaşar. Evimizin önündeki bağ, arkasındaki bahçe, kendine mahsus suyu ve havasıyla kasabanın üstünde adeta biraz bağımsız bir hayat kurmamızı sağlamıştı. (…) Yere serilmiş yataklarda adeta gözümüz yıldızlar dünyasına kaymış dalar giderdi; sanki uykuyla göklere yükselir, yıldızlar âleminde bir rüya ikliminde dolaşır gibi yaşardık. Sabah kuş sesleri arasında uyanırdık.”[36] Tasvir ettiği çocukluk anıları ruhunun doğa ile yoğurulduğu çağıdır. Karakoç çocuğun kasabada büyümesi gerektiğini savunur.

Toplumun geleceği çocukların aldıkları eğitime ve yetiştirilmesine bağlıdır. Çocuk aile kurumu içinde şekillenir. Karakoç ailesi tarafından iyi bir şekilde yetiştirilmiştir. Şair bu sebeple çocuğun annenin eğitimiyle büyümesini savunur ve doğru bulur. Çocuğun dünyaya gözlerini ilk açtığı evde aldığı eğitim ömrünün başka bir zamanında olamaz. Çocukluk çağı bu yönden geri dönülemez önemli bir dönemdir. *Diriliş Dergisi*’nde bahsettiği hatıralarında kendi kendine kitaplar okuduğundan, doğu ve batı edebiyatına ilgi duyduğundan bahseder.[37] Şair parasız yatılı olarak okuduğu yıllarda kendisini geliştirmiştir. İlk şiirlerini bu zamanda kaleme almıştır. Anne ve babasının ilk eğitimi ile şekillenen zihin dünyası gittiği okullarda ve aldığı eğitimlerle gelişmeye devam etmiştir. Karakoç çocukluğunu huzurla ve özlemle anarken şimdiki çocukların bu duygulardan mahrum kaldığını düşünmektedir.

2. Çocukluğumuz Şiirinde Çocukluk Halleri

Çocukluk insan hayatının önemli dönemlerinden biridir. İnsanın özünü aldığı, ruhunun beslendiği, kişiliğinin şekillendiği bu çağa Sezai Karakoç da önem vermiştir. “Çocuk benim ülkemdir”[38] diyerek diriliş eri olarak gördüğü çocuğu geleceğin umudu olarak tasarlamıştır. Karakoç geleceği tasarlarken ve geçmişten yararlanırken çocuk kavramını önemser. Ona göre geleceğin umut dolu olması için geçmişe yatırım yapılmalıdır. Çocukluk dönemi de bu bağlamda önemlidir. Çocukluk insanın yapı taşlarının oluştuğu bir dönemdir. Bu dönemde en büyük rol aileye düşer. Aile ne kadar sağlam olursa çocuk da o kadar sağlam olur. Çocuk dünyaya geldiği zaman ilk olarak kendisini ailesinin içinde tanır ve ailenin içinde şekillenir. Sezai Karakoç’un zihin dünyası anne ve babasından aldığı ilk eğitimle şekillenmiştir. Çocukluğumuz[39] adlı şiirinde annesinden öğrendiklerini şöyle anlatır:

Annemin bana öğrettiği ilk kelime

Allah, şahdamarımdan yakın bana benim içimde

Annem bana gülü şöyle öğretti

[34] Karakoç, “Hatıralar 19”, s. 17.
[35] Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 97-98.
[36] Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 363.
[37] Karakoç,” Hatıralar”, s.7.
[38] Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 208.
[39] Karakoç, *Gün Doğmadan*, s.97-98.

Gül, O'nun, O sonsuz iyilik güneşinin teriydi.

Annem gizli gizli ağlardı dilinde Yunus

Ağaçlar ağlardı, gök koyulaşırdı, güneş ve ay mahpus

Sezai Karakoç şiirinin başında Anne kavramından bahsettikten sonra Allah korkusundan ve peygamber sevgisinden bahseder. Bu dizelerde annenin çocuğun terbiyesi ve eğitimindeki önemine şahit oluyoruz. Çocuğa aile içerisinde ilk dini eğitimin anne tarafından verilmesi önemlidir. Anne, şefkatiyle çocuğun eğitimde farklı bir rolde yer alır, ahlaki gelişimine katkı sağlar ve kişiliğinin oluşmasında büyük rol oynar. Karakoç çocuğu yetiştirmede annenin rolüne çok önem vermiştir. Ona göre çocuk öz annesinin gözetimi altında terbiye olmalıdır. Şair anneden dolayı çocuğa umut bağlar "bir çocuk büyüyor üstün bir memede"[40] diyerek öz annenin sevgi ve şefkatiyle yetişen çocuğun sağlıklı bir birey ve geleceğin umudu olacağını savunur. Annenin çocuğun eğitimi noktasındaki görevi babaya göre daha kutsaldır. Anne karşılıksız bir sevgi ile çocuğu sever ve terbiye eder. Baba ise çocuğun eğitimde daha çok kuvvetli olan taraftadır. Baba çocuk için çalışmanın, emek göstermenin, gücün simgesidir. Karakoç hatıralarında babasının kendisine anlattığı hikâyelerden bahseder. Nitekim bu hikâyeler çocuk zihninin şekillenmesine katkı sağlamıştır. Dinlediği hikâyeler ona sorumluluklar yüklemiş, çocuk zihniyle kendisini o kahramanların yerine koymuştur.

Babamın uzun kış geceleri hazırladığı cenklerde

Binmiş gelirdi Ali bir kırata

Ali ve at, gelip kurtarırdı bizi darağacından

Asya'da, Afrika'da, geçmişte gelecekte

Biz o atın tozuna kapanır ağlardık

Güneş kaçardı, ay düşerdi, yıldızlar büyürdü

Çocuklarla oynarken paylaşamazdık Ali rolünü

Ali güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar kahraman

Ali olmaktan bir sedef her çocukta

Karakoç edebi kimliğini "diriliş düşüncesi" etrafında şekillendirir. Diriliş düşüncesi onun edebiyatında geniş bir alanı kaplar. Diriliş'in ruhta, edebiyatta, sanatta, inanışta, düşüncede gerçekleşmesi arzulanır. Onun edebiyatında bugünün çocukları yarının diriliş erleri olarak yer bulur. Diriliş erini şöyle tanımlar: "Diriliş eri Doğunun ve batının özlemini çektiği haberci. Yollarda gözlenen, tozların gerisinde hayal edilen yolcu."[41] Diriliş düşüncesine önem veren şair çocuğu diriliş eri olarak görür. Diriliş erlerinin çocukluktan yetişmesini savunur ve ailenin "diriliş sitesi" olduğunu söyleyerek aileye önemli bir misyon yükler ona göre aile minyatür bir toplum örneğidir öyle ki tek bir aile dahi kalsa o aileden toplum yeniden türeyebilsin[42] düşüncesiyle hareket eder. Ailesinde gördüğü eğitim çocuk yaşta Karakoç'u olgunlaştırmış, bu düşünceyle yola çıkarak çocuğa bakışı değişmiştir. Karakoç çocuğu yaramazlık yapan, söz dinlemeyen, sürekli oyun oynayan bir dönem olarak düşünmemiş tam tersine diriliş erlerinin yetişeceği, gelecek adına ilk tohumların atılacağı bir dönem olarak görmüştür. Babasının anlattığı hikâyeler dini yönden gelişmesini sağlamıştır. Allah korkusu, peygamber sevgisi, Ali kahramanlığı ve geçmiş hikâyeler Karakoç'ta beklenen bir neslin umudunu yeşertmiştir.

Babam lambanın ışığında okurdu

Kaleler kuşatırdık, bir mümin ölse ağlardık

Fetihlerde bayram yapardık

---

[40] Karakoç, *Gün Doğmadan*, s. 328.
[41] Sezai Karakoç, *Diriliş Muştusu*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2008), s 12.
[42] Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2016), s.42.

İslam bir sevinçti kaplardı içimizi

Peygamber'in günümüzde küçük sahabileri biz çocuklardık

Bedir'i, Hayber'i, Mekke'yi özlerdik, sabaha kadar uyumazdık

Mekke'nin derin kuyularından iniltisi gelirdi

Kediler mangalın altında uyurdu

Biz küllenmiş ekmekler yerdik razı

İnanmış adamların övüncüyle

Sabırla beklerdik geceleri

Sezai Karakoç çocukluğuna özlem duymaktadır. Şiirlerinde özlem temasını sık sık kullanır. Çocukluğunun geçtiği yerleri, anne ve babası ile yaşadıklarını; Bedir'i, Hayber'i, Mekke'yi, Allah korkusunu, peygamber sevgisini, yunus ilahilerini, Hz. Ali cenklerini de özlemektedir. O günlerin geride kaldığını ve şimdiki çocukların böyle günler yaşayamayacağını bildiği için o günlere hasret duyar.

Şimdi hiçbirinden eser yok

Gitti o geceler o cenk kitapları

Dağıldı kalelerin önündeki askerler

Çocukluk güzün dökülen yapraklar gibi (1960)

3. İnsanlığın Alın Yazısı Bir Çocuk

Sezai Karakoç çocuğa ve çocukluk çağına önem verir. Çocuğun bir "diriliş eri" olarak "aile sitesi" içerisinde yetiştirilmesi gerektiğini savunur. Aile içerisinde ilk eğitimini alan çocuk şekillenmeye başlar. Çocuk nasıl yetiştirilir ve eğitilirse toplum bu yönde şekillenmeye başlar. Bu dönem gelecek neslin şekillenmesi için önemli bir evredir. Karakoç'un idealize ettiği çocuk İslami bir kimlik taşır.[43] Çocuğun bu kimlikle yetişebilmesi için ailenin de dini açıdan bilgili olması gerekir. İnsanlığın Alın Yazısı Bir Çocuk isimli yazısında beklenen çocuğu anlatır ve ondan uzaklardan gelen bir muştu gibi bahseder. Beklediği çocuk geleceğin umudu, doğunun ve batının özlemini çektiği habercidir. O çocuğu yazsında şöyle anlatır: "O çocuğu bekliyoruz. Dünyayı değiştirecek, yenileyecek, meşhur kelimemizle söyleyelim, diriltecek çocuğu. O çocuğu ki, reklam ve propaganda edilenleri değil, edilmeyenleri bilsin. Kendine verileni aşan bir çocuk olsun o çocuk. Verilmeyeni alabilen bir çocuk. Gizliyi, sır olanı kurcalayan, tarihin şifrelerini çözen bir genç. Derleyişleri dağıtan, dağılmışları derleyen bir genç adam."[44] Karakoç'a göre ideal olan çocuk bir muştu gibi gelecek ve umut ışığını getirecektir.

Sezai Karakoç geleceğe umutla bakar. Çocuğu geleceğin kurucusu olarak görür. Umutsuzlukla bakanlara karşı "Bu çocuk elbet gelecek. İnsanlık, beklenmedik her vakitte olduğu gibi yeni bir atılım yapacaktır. Bu atılımın temel taşı olacak olan yeni insan zuhur edecektir elbet." diyerek çocuğa beslediği umutları tazeler. Var olan haksız düzeni değiştirecek ben değil biz bilinci ile hareket edecek diriliş nesini bekler. Bu kişi insanlığın alın yazısını oluşturacak ve değiştirecek olan kişidir. Burada tek bir kişiden bahsedilmez bu bir toplum bilincidir. Aile değişirse toplum değişir, aile bu yönden önemlidir. Dönemin eksikliklerinden yakınır, modern zamanın tutsaklığı insan ruhunu da tutsak eder. Tutsaklıktan kurtulmanın yolu dirilişi gerçekleştirmektir. Diriliş var olmayı sağlar, özgürce yaşamayı sağlayan hayat planıdır.

---

[43] İsa Işık, *Sezai Karakoç'un Şiirlerinde Anne ve Çocuk Teması*. (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011),156.

[44] Karakoç, *Diriliş Muştusu*, s. 13.

Karakoç'un hayal ettiği diriliş nesli Kuran'a göre yaşayan, üne, şöhrete, eşyaya bel bağlamayan, eşyayı putlaştırmayan, zamanın koyduğu kurallara göre değil kendi kurallarıyla yaşayan bir nesildir. "İnsan kendi barikatlarının mahkûmu ve kendi zincirlerinin tutsağı olmuştur. Ama bu kıyamete kadar sürüp gidecek değildir. Diriliş nesli, bu mahkûmluğa, bu tutsaklığa başkaldırmanın cesaretini gösterecek ve bu başkaldırmayı yeni uyuma dönüştürmenin yöntemini kestirecektir. İnsan, yeniden erdem sınavının ateşi içine atılacaktır, cehennemleri yarıp cennetine ulaşacak üstün semender yaradılışındadır çünkü o? Şartlar ne kadar ağır olursa olsun, ürkmeyiniz. İnsanın alınyazısı, ağırlığıyla, şartların ötesindedir."[45] Karakoç dirilişin bu esaretten kurtulmanın kapısı olduğunu, bu mahkûmluktan kurtulmanın akıl ve ahlakla olduğunu söyler. Gelecek olan kişiyi beklemekten vazgeçmez. Umudunu her daim taze tutar, beklediği çocuğu yetiştirmek için ipuçları verir. Beklenen o çocuk taze bir haber gibi gelecektir. Gelecek olan çocuk Cebrail tarafından desteklenmiş ve kirlenen toprağı tertemiz yapacaktır. Şair o çocuğu beklerken içinde bulunduğu ortamdan şöyle bahseder: "Toprağın vebamsı kaynayışına aldanmayınız. Gök, yüklü, esintiler, elverişli, ufuklar, eleğimsağmalarla beneklidir. Ruhun ilham seferi, Cebrail soluğuyla desteklidir. Ruhulküddüs yalnız geçmişte insanı yoklamadığını, geleceklerde de onu kutlu göğsüne bastıracağını ispat edecektir. Ruh, kutsal ruh tarafından sığınacaktır. Akşamla birlikte, sofraların üstüne yine kutsal ruhun kanatları gerilecektir. Çocuk, kuzey ve batı rüzgârlarını kılıcıyla ikiye bölecektir."[46]

Sonuç

Sezai Karakoç, Diriliş düşüncesi ile tanınır ve eserlerini bu düşünce etrafında şekillendirir. Diriliş ona göre İslam'a geri dönüş ve İslam'ın getirdiği kurallara uygun bir yaşam tarzını benimsemektir. Karakoç'a göre özelde Müslümanlar genel de ise diğer milletler gerileme yaşamıştır. Bu gerilemenin en önemli sebebi İslam'dan ve İslami değerlerden uzaklaşmaktır. Karakoç İslamiyet'e medeniyet penceresinden bakar. Diriliş düşüncesi edebiyat ve düşünce akımı değildir, ilk insandan günümüze kadar bütün insanlığa gönderilmiş vahyi temel aldığı için bütün insanlığı kuşatan evrensel bir dünya görüşüdür. Hedeflediği bu dirilişi gerçekleştirmek için İslam inancının ruhumuza yerleşmesi gerekir. Dirilişin gerçekleşmesi için diriliş erlerine ihtiyaç vardır. Dirilişi gerçekleştirirken en önemli sacayaklarından birisi çocuktur. Karakoç çocuğun eğitimi önemser ve onun düşüncesine göre çocuk ilk eğitimini ailede alacağı için annenin kendini geliştirmiş olması önemlidir. Anne çocuğun yeryüzünde ilk mayalandığı yerdir.

Karakoç çocuk kavramını tanımlarken kendi çocukluğundan yola çıkar. Şiirlerinde çocuk birçok yerde karşımıza çıkar. Karakoç çocuğu bir tohum gibi düşünmüş ve eserlerine o tohumları saçmıştır. Ona göre insanın özünde çocuk vardır. Çocukluk çağı önemli bir dönemdir. İnsanın saf, temiz ve yetiştirilmeye en açık olduğu dönemde aile tarafından verilen eğitim önemlidir. Çocukluk insanın en fazla özgür olduğu dönemdir. Karakoç'a göre diriliş özgürlük demektir. Diriliş neslinin yaşam biçimi Kur'an-ı Kerimde tanımlandığı gibidir. Diriliş eri çağa ayak uydurmayan bir nesildir. Gelecek olan bu çocuk aslında tek bir kişi değildir bir toplumu temsil eder. İnsanlığın alın yazısını oluşturan bu çocuk bir muştu gibi beklenir.

Diriliş eri geldikten sonra "Ruhun Ayasofyaları, Süleymaniyeleri yükselecektir yeniden." Bu çocuk "Çocuk, kuzey ve batı rüzgârlarını kılıcıyla ikiye bölecektir. Selleri ve çığları omuzlarıyla durduracaktır. Fırtınaları ters yüz edecektir. Zaten o, bütün bunlar için geliyor."[47] Karakoç umudunu bu çocuğa bağlamıştır. Dirilişi gerçekleştirecek olan o ideal ile yetişen çocuklardır. Dirilişin gerçekleşmesi insanların ve toplumların refah içerisinde yaşamasını daha insani bir hayat sürmesin sağlayacaktır.

[45] Karakoç, *Diriliş Muştusu,* s. 14.
[46] Karakoç," Hatıralar", s. 15.
[47] Sezai Karakoç, *Diriliş Muştusu*, (İstanbul: Diriliş Yayınları, 2008), s 15.

Kaynaklar

Analay, Kadir. *Sezai Karakoç ve Diriliş Düşüncesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Ayaydın, Kibar. "Sezai Karakoç'ta "Gençlik, Ahlak, Anne ve Çocuk" Kavramlarının "Diriliş Neslinin Amentüsü" Bağlamında Ele Alınışı". *Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*. ed. Hasan Barlak. 2/ 653-673. Sinop: Sinop Üniversitesi Yayınlar,2016.

Dere, Lütfiye- Şentürk, Habil. "Sezai Karakoç'un Kişiliği ve Dini Hayatı Üzerine Psiko-Biyografik Analizler". *Türk Din Psikolojisi Dergisi*. 3(Haziran 2021), 39-57.

Diclehan, Şakir." Sezai Karakoç'un Eserlerinde Sosyal Konular". Malatya: *Diriliş Dünya Görüşü ve Sezai Karakoç Sempozyumu*, 20-21 Kasım 2015.

Dikeçligil, Beylü. "Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 31 (Ocak-Mart 2012), 21-52.

Haksal, Ali Haydar. *Sezai Karakoç Eleğimsağmalarda Gökanıtı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım,2017.

Işık, İsa. *Sezai Karakoç'un Şiirlerinde Anne ve Çocuk Teması*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Karakoç, Sezai. *İslâmın Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 17. baskı, 2016.

Karakoç, Sezai. *Diriliş Neslinin Amentüsü*. İstanbul: Diriliş Yayınlar, 43. baskı, 2016.

Karakoç, Sezai. *Ruhun Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 18. baskı, 2019.

Karakoç, Sezai. *Diriliş Muştusu*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 11. Baskı, 2018.

Karakoç, Sezai. *Gün Doğmadan*. İstanbul: Diriliş Yayınları, 22. Baskı, 2016.

Karakoç, Sezai, "Hâtıralar-I-CXIII", *Diriliş Dergisi*, 1988-1992.

Şirin, Mustafa Ruhi. *Çocuk ve Hayat Çemberi*. İstanbul: Uçan At Yayınları, 1. Baskı, 2019.

Yaşar, Hüseyin. "Sezai Karakoç'un Poetikasında Şiir Çocuk Halleri", *Volume* 8/1 Winter 2013, p.2817-2836, Ankara-Turkey.

http://www.marastaedebiyat.com/duran-boz--sezai-karakocun-hatiralarinda-kahramanmaras, Erişim: 14.06.2022.

https://mahaledebiyat.com/sezai-karakocun-cocuklugum-adli-siir-incelemesi, Erişim: 14.06.2022.

https://www.dunyabizim.com/kitap/sezai-karakoc-un-dirilis-mustusu-h44967.html, Erişim:14.06.2022.

Ek: Sezai Karakoç'un "İnsanlığın Alın Yazısı Bir Çocuk" Şiiri

O çocuğu bekliyoruz.

Dünyayı değiştirecek, yenileyecek, meşhur kelimemizle söyleyelim, diriltecek çocuğu.

O çocuğu ki, reklam ve propaganda edilenleri değil, edilmeyenleri bilsin.

Kendine verileni aşan bir çocuk olsun o çocuk.

Verilmeyeni alabilen bir çocuk. Gizliyi, sır olanı kurcalayan, tarihin şifrelerini çözen bir genç.

Derleyişleri dağıtan, dağılmışları derleyen bir genç adam.

Kayıpların, kaybolanların ürperttiği bir ruh.

Tayfları, gölgeleri heceleyen bir espri.

Kabuk bilgilerin sağnağı altında ıslanmayan anlayış ve kavrayış kişiliği.

Bir muştu olan bir çocuk. Muştu gibi gelen. Muştu getiren.

Işıkla gelen çocuk. Umut ışığını getiren çocuk.

Kapitalizmin ve komünizmin karanlığını delen umut ışıklarını taşıyan gönül eri.

Erenlerden bir işaret olan er. Diriliş eri.

Doğunun ve batının özlemini çektiği haberci.

Yollarda gözlenen, tozların gerisinde hayal edilen yolcu.

Uygarlıkları, tarihi ve tabiatı, insanı ve eşyayı yeniden tartı kefelerine yerleştiren eleştiri eri.

Eleştiri içinde özeleştiri tohumlarını yeşertmesini bilen düşünce tarımcısı.

Yuvalara, evlere yeniden fizikötesi bir anlam kazandıran hızırlık çabanın adamı.

Tanrı eri. Semboller halinde kafaların ve ruhların içine dikilen ve dikilişleriyle insanları ve tüm insanlığı onursuz kılan putların kırıcısı inanç yiğitti.

Aşağılık duygusu altında ezilen duyarlıkları sağlığına kavuşturan ve böylece sözünden çok ruhuyla doğacak özgürlüğün, gerçek özgürlüğün savaşçısı olacak kahraman.

Bu çocuk elbet gelecek.

İnsanlık, beklenmedik her vakitte olduğu gibi yeni bir atılım yapacaktır.

Bu atılımın temel taşı olacak olan yeni insan zuhur edecektir elbet.

Diriliş gerçekleşecektir.

Göze görünmez evrensel tabut parçalanacaktır kuşkusuz.

Kuşkusuz, bu, büyük çalışmalar ister.

Aslında, çalışmalar, dağınık bir biçimde ve her yerde aynı bilinç yoğunluğunda olmaksızın, başlamıştır, sürüp gitmektedir.

Bir gün derleniş toparlanış ve bilinçleniş de gözle görülür bir düzeye ulaşacaktır. İnsan kendi barikatlarının mahkûmu ve kendi zincirlerinin tutsağı olmuştur.

Ama bu kıyamete kadar sürüp gidecek değildir.

Diriliş nesli, bu mahkûmluğa, bu tutsaklığa başkaldırmanın cesaretini gösterecek ve bu başkaldırmayı yeni uyuma dönüştürmenin yöntemini kestirecektir.

İnsan, yeniden erdem sınavının ateşi içine atılacaktır, cehennemleri yarıp cennetine ulaşacak üstün semender yaradılışındadır çünkü o?

Şartlar ne kadar ağır olursa olsun, ürkmeyiniz.

İnsanın alınyazısı, ağırlığıyla, şartların ötesindedir.

Toprağın vebamsı kaynayışına aldanmayınız.

Gök, yüklü, esintiler, elverişli, ufuklar, eleğimsağmalarla beneklidir.

Ruhun ilham seferi, Cebrail soluğuyla desteklidir.

Ruhulküddüs yalnız geçmişte insanı yoklamadığını, geleceklerde de onu kutlu göğsüne bastıracağını ispat edecektir.

Ruh, kutsal ruh tarafından sığınacaktır.

Akşamla birlikte, sofraların üstüne yine kutsal ruhun kanatları gerilecektir.

Çocuk, kuzey ve batı rüzgârlarını kılıcıyla ikiye bölecektir. Selleri ve çığları omuzlarıyla durduracaktır. Fırtınaları ters yüz edecektir.

Zaten o, bütün bunlar için geliyor.

Azgın bir kışı yaşıyoruz.

Geleceğin erleri onun üzerine diriliş kemerlerini ve kubbelerini oturtacaktır.

Ruhun ayasofyaları, süleymaniyeleri yükselecektir yeniden.

Diriliş mehteri, dünyanın ufkunu, metafiziğin marşıyla çınlatacaktır.

Pandorun kutusu kapanırken ruhun şifa mücevherleri, saklı oldukları mahfazalarını kapaklarını zorlayacaklardır, dışarı çıkma günü gelen civcivin yumurtanın kabuğunu gagasıyla tık tık döğmesi gibi.

Kutlu şehirlerin ruhları, geceleri gözlere görünen yatırları gibi uyanacaklardır.

Bursa'nın, İstanbul'un, Konya'nın, Diyarbekir'in, Erzurum'un, Şam'ın Bağdat'ın,

Buhara'nın, Semerkand'ın ve beş safta Mekke'nin, Medine'nin ve hepsiyle birlikte Kahire'nin, Kuala-Lumpur'un, Bingazi'nin, İslam-Abad'ın, Darüsselam'ın ruhları dirilecektir.

Elinde bir meşale, bu kış gecesinde dolaşacak olan o çocuğun ulaştığı her kent, dirilişe erecektir. Kentler, ölümün kırılışından tüten alevlerde yıkanacaklar ve kutlu sancağın altında diri kümbetler olarak toplanacaklardır.

Bu şehirler mahşerinin önünde kim durabilir?

Kalk ve Korkut sesiyle ayağa fırlamış ilahi sitelere karşı hangi çelik veya demir bent dayanabilir?

Kilisli Zihnî'nin Gazellerinde Renk Simgeciliği

Color Symbolism in Kilisli Zihnî' Gazels

Sümeyye TÜMBUL*

Özet

Divan şiirinin İstanbul dışında yetişmiş XIX. yüzyıl önemli şairlerinden ve divan edebiyatının son temsilcilerinden Kilisli Zihni 1251/1835-36'de Kilis'te doğmuş ve burada mantık ilmini tahsil etmiştir. Kilis'te Nakşibendi tarikatına müntesip olmuştur. Daha sonra Birecik'e göç etmiş ve 1309/1891-82'de orada vefat etmiştir.

Zihni'den bize kalan bir Divan'ı vardır. Halihazırda zengin bir içeriğe sahip olan divan edebiyatı, tıpkı canlı bir varlık gibi hayatın her alanından unsurlar bularak şiirle harmanlamış ve ortaya mükemmel bir edebiyat anlayışı çıkarmıştır. Divan şiirini sıradanlıktan kurtaran onu daha da hayatın içinden yapan ögelerden biri de renk simgeciliğidir. Bazen şairler şiirlerinde renkleri kendi isimleri ile bir al yanağı, yeşil baharı, yüzü sararmış solmuş sevgiliyi tanımlarken kullanmıştır. Bazen de şairler bize renkleri çağrıştıracak, durup düşünmemize ve şairin baktığı açıyla mısralara bakmamıza fırsat tanıyacak şekilde renk çağrışımlarından yararlanarak şiirin bir parçası haline getirmiştir. Renk simgeciliğine dikkatlerimizi çeken şairlere daha çok bu simgeyle şiir yazdıran asıl sebeplerden biri de divan şiirinin bir bakıma üç farklı dili kendi bünyesinde barındırmasıdır. Bu durum dolasıyla üç farklı dildeki renklerin divan şiiri bünyesinde toplanmasına yol açmıştır.

Divandaki sanatsal değeri artıran hem göze hem kulağa hitabında bazen neşe veren bazen hüzünlendiren renk ögesi, Zihni'nin gazellerinde önemli bir yer tutmaktadır. Çünkü gazeller bir amaç veya caize uğruna değil zevk ve sanat kaygısı ile ele alınan, bu bakımdan üstün olan bir şiir türüdür. Şair Zihni'nin divanındaki gazellerde bulunan renk simgeciliği ve kullanılan renkler bizim çalışmamızın ana temasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Divan Şiiri, Kilisli Zihni, Renk, XIX. Yüzyıl.

Abstract

XIX. Kilisli Zihni, one of the important poets of the 20th century and the last representatives of divan literature, was born in Kilis in 1251/1835-36 and studied logic here. After completing his education, he became a follower of Baytaz-zade Sheikh Abdullah Sermest Efendi, who was the sheikh of the Naqshbandi order in Kilis. When the Naqshbandi sheikh, whom he was devoted to, passed away, he could not stay here any longer. He migrated to Birecik and died there in 1309/1891-82.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4612-102X, e-posta: tumbulsumeyye@hbv.edu.tr

There is a Divani left to us from Zihni. Divan literature, which already has a rich content, has found elements from all areas of life, blended it with poetry, and has created a perfect understanding of literature. One of the elements that add movement to Divan poetry and make it more lifelike is color symbolism. Sometimes poets used colors in their poems to describe a rhesus, green spring, pale lover with a yellow face. Sometimes the poet has made colors a part of the poem by making use of color associations in a way that will evoke colors, give us the opportunity to stop and think and look at the verses from the perspective of the poet. One of the main reasons why poets who draw our attention to color symbolism have more poems written with this symbol is that divan poetry, in a way, contains three different languages. This situation, therefore, led to the incorporation of colors in three different languages into divan poetry and to use them unobtrusively in poems.

The color element, which increases the artistic value in the divan, is sometimes cheering and sometimes sad in appealing to both the eye and the ear, also has an important place in Zihni's ghazals. Because

Ghazals are a type of poetry that is superior in this respect, which is handled not for the sake of a purpose or law, but with the concern of pleasure and art. The color symbolism and the colors used in the ghazals in Şair Zihni's divan constitute the main theme of our study.

Keywords: Divan Poetry, Kilisli Zihni, XIX. Century

Giriş

Divan edebiyatı bizim için paha biçilmez bir dönemdir. Şiirde üslup ve içerik olarak kendimizi çok iyi ifade edip, anlattığımız bir dönemdir. Ali Nihat Tarlan'ın ifadesiyle "Gönlünde bir derdi bulunmayan, ciğeri yaralı olmayan insanın şiirinde tat vardır zannetme. Zevk ve safa, huzur ve rahat şiire zevk vermez. Asıl ıstırabın doğurduğu şiir müessir olur." [48]

Şiir insanın duygularını ifade etmesini sağlayan, toplumlara kültür aracılığı yapan bir unsurdur. Bu kültüre elçilik yapan ögelerden biri renktir. İnsanoğlunun varlıkları tanıma ve onları ayırt etmede en çok yararlandığı unsurlardan biri renklerdir.[49] Tarihin eski dönemlerinden beri simgesel bir araç olan renk, hayatın her alanında etkileri bulunan, birbirinden farklı kültürlerde farklı çağrışımlarla tezahür eden bir surettir. Toplumlarda diğer renklere nazaran baskın kullanılan ya da önemli görülen rengin mutlaka bir hikâyesi, bir geçmişi ve toplumun değer anlayışında bir karşılığı bulunmaktadır. Bu konuda yapılan çalışmalar bize gösteriyor ki hiçbir rengi tesadüfen sevmiyor ya da tesadüfen kullanmıyoruz, ruhumuzda veya toplumda mutlaka bir yansıması bulunuyor.

Renk kelimesine farklı bilim dallarında çeşitli manalar verilmiştir. Çalışmamız Kilisli Zihni gazellerinde renk simgeciliği başlığı altında toplanmıştır. Ayrıca şairimizin tasavvufa meyli olması sebebiyle tanımlama yaparken renk unsurunun tasavvufi yönü göz önünde bulundurulmuştur. Kelimenin tasavvufi anlamı şöyledir: "Beşerî bağlar, ilişkiler ve âdetler olarak değerlendirilmiştir ki, bu da âlem ve âlemdeki çalışma ve gayreti simgelemektedir. Tasavvufta renk ve renksizlik kavramı önemli bir yer tutar. Ünlü mutasavvıf Hâtem Asam ölümün türlerini renklerle ifade etmişti. Halvetî'lerde nefsin emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, merziye ve kâmile hallerine sırasıyla şu renkler tekabül eder: Ezrak, asfer, ahmer, esved, ahdar, ebyaz, bilâ-levn (mavi, sarı, kızıl, kara, yeşil, ak, renksizlik). Bu yedi renk yedi nurun rengidir. Nakşibendî'lere göre de zikirle meşgul olan sâlikin kalbinde sırayla kızıl, sarı, beyaz, yeşil ve mavi renkte nurlar zuhur eder."[50]

Divan edebiyatındaki renk simgeciliğine bakacak olursak şairlerimiz bu simgeyi kullanırken doğadan, kültürden, dinden, insandan esinlenmiş ve mazmunlar üretmişlerdir. Şairler renklerle canlılık

[48] Ali Nihat Tarlan, *Fuzuli Divanı Şerhi*,(Ankara, Akçağ Yayınları, 2020), 9.
[49] Hasan Şener, "Kağızmanlı Hıfzî'nin Şiirlerinde Renkler", *Ölümünün 100. Yılında Kağızmanlı Hıfzı Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*, Kağızman, (2018), 599.
[50] Kaplan, "*Esrar Dede Divanı'nda Renkler*", 1795.

hissini ustaca ve büyük bir maharetle şiirlerinde kaleme almışlardır. Bu şairlerimizden biri de IX. yüzyılda İstanbul'dan uzak taşrada, Kilis'te yetişen Zihni'dir. Şair kullandığı renk motiflerinde en çok kırmızı ve siyah rengi tercih ederek divan şiirinin klasik sevgili tanımlamalarına gazellerinde sıkça yer vermiştir. Bunun yanı sıra yeni mazmunlar da üretmiştir.

1. Divan Şiir'inde Renklerin Kullanımı

Divan şiirinde renklerin kullanımı şiirdeki ahenk unsuruna ve sanatlı anlatıma katkı sağlar. Şairler şiirde çoğu zaman kalıplaşmış renk mazmunlarını kullanır. Sevgilinin saçı her zaman siyahtır, yanakları ve dudakları la'l ve yakuta benzetilir. Dudak ve yanak rengini gülden ya da şaraptan da alır. Bunun yanı sıra kara sevdaya düşen aşığın rengi sararıp solmuş ağlamaktan gözleri kıpkırmızı kesilmiştir. Şair baharın gelişini yine renkli duygularla ifade eder, sevgilinin siyah ya da yeşil ayva tüyleri ile baharın gelişi arasında sıkı bir anlam bağı kurar.

2. Kilisli Zihni'nin Gazellerinde Renklerin Kullanımı

2.1. Beyaz

Tüm renklerin birleşimi olan beyaz renk kültürlerin çoğunda saflığı, temizliği simgelerken Hint, Çin ve Japon geleneklerinde ölüm ve yasla ilişkilendirilir.[51] Tasavvufta ise sufiliğin sembolü olan renkler makamları ifade etmede kullanılır. Beyazın karşılığı nefsi marziyyedir.[52] "Nur'un, beyazın bu görsel kalıcı özelliği bir bakıma onu bütün renklerin anası haline getirir. Beyazın (nur) bu özelliği Allah'ın yaratma iradesinden sonra bütün evreni yarattığı mertebe olan Zat-ı Vâhidiyet'i sembolize eder."[53] Divan edebiyatındaki çağrışımlarına baktığımızda beyaz renk genellikle olumlu çağrışımlar için kullanılmıştır. Sevgilinin yüzünden, yanağından, sabah aydınlığından bahsederken olumlu, şairin ağlamaktan gözlerinin beyazının kızarması anlatılırken olumsuz mana verilmiştir.[54]Beyaz renk için diğer tüm renklerde olduğu gibi farklı dillerde mazmunlar üretilmiş ve Arapça beyâz, beyzâ; Farsça sefîd ve Türkçe ak sözcükleriyle şiire maharetle işlenmiştir.

Mūy-ı ser oldı sefīd Ẓihnî saña ba'd-ez-īn

Olmaġa dil-beste-i perçem-i ḫūbān ġalat[55]

G-110/7

(Zihni, senin başındaki saçların beyaz oldu, bundan sonra güzellerin kâkülüne gönül bağlamak senin için hatadır.)

Divan şiirinde sevgilinin saçı daima siyahtır fakat aşığın saçı sakalı ağarmış durumdadır bunu yaşlılık ile değil ancak aşığın çektiği cefa ve eziyetlerin çokluğu ile açıklamak mümkündür.

Beyitte şair ağaran saçlarına dikkat çekerek artık dünya güzelliklerini yani kesreti bırakmayı vahdete yönelmeyi tavsiye ediyor. "Beyaz saç, ihtiyarlığın, dolayısıyla ölümün habercisi kabul edilir. Bununla maddeden sıyrılmak, ilahi aşka düşmek zamanı geldiği bildiriliyor."[56]

[51]Hakan Uymaz, *Fuzûlî' Nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı*, (Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

[52] Mahmut Kaplan, "Esrar Dede Divanı'nda Renkler", International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 8/1 (Winter 2013), 1795.

[53] Kaplan, "Esrar Dede Divanı'nda Renkler", 1810.

[54] Recep Demir, *Divan Şiirinde Renkler*, (Ankara, Grafiker yayınları, 2016), 64.

[55] Hasan Şener, *Kilisli Zihni Divanı*, (Ankara, Grafiker Yayınları,1 Kasım 2016) (Not*Çalışmada kullanılan beyitlerin tamamı Hasan Şener'in "Kilisli Zihni Divanı" adlı çalışmasından alınmış ve eğik yazılmıştır. Beyitlerden sonraki G harfi gazeli, rakamlardan ilki gazel numarasını, ikincisi ise beyit numarasını göstermektedir.)

[56] Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı, 92.*

2.2. Gümüş Rengi

Kilisli Zihni Divanı'nda gümüş rengi *sîm, sîm-âb, sîmîn, sîm-ten, sîm-ber, sîm-beden, zer ü sīm, sīmīn-kef-i ʻaşḳ, sīm-gerdān* ifadeleriyle gözyaşı, yanak, ten, kadeh gibi mazmunlar için kullanmıştır. Sevgilinin göğsü, teni, yanakları gibi güzellik unsurları değerli bir maden olan gümüş gibi dikkat çekmekte bazen de sevgilinin üzerinde bir ziynet eşyası olarak sevgilinin güzelliğine güzellik katmaktadır.[57]

O mehiñ gerden-i sīmīnine meyl eyleyeli

Āh temkīn-i dilim gitdi misāl-i sīm-āb

G-18/3

(O ay yüzlü sevgilinin gümüş renkli gerdanına meyledeli, ne yazık ki gönlümün tedbiri cıva gibi aktı, gitti)

Âşığın gönlünü put gibi güzellerin mecazî aşkı yıkmıştır. Hakiki aşk ise gümüş sineli/gerdanlı güzellerden gelen taşlarla gönlü onarmaya çalışıyor. Mecazi aşk, hakiki aşkın köprüsüdür."[58] Beyitte şair, ay yüzlü sevgilinin gümüş renkli gerdanına meylettiğinden beri gönlünün tedbirinin kalmadığını, cıva gibi yerinde duramadığını dile getirmekte ve gümüş gerdanlı sevgiliye meylinden dolayı kendisine sitem etmektedir.

Kātibān-ı mülk-i ʻaşḳ ol sīm-endāmım görüp

Nev-berāt-ı şevḳumı pür-zīb [ü] teẕhīb etdiler

G-57/2

(Aşk ülkesinin kâtipleri o gümüş bedenimi görüp, arzu beratımı yaldızlarla süsleyip bezediler.)

Sevgilinin vücudu beyaz renginden dolayı gümüşe benzetilir, *sīm-endām* istiare yoluyla sevgiliye doğrudan yapılmış bir isimlendirmedir.[59]

Zer ü sīme şu denlü olmış ebnā-yı zamān mecbūr

Zemīnden cüst ü cūy-ı genc-i Ḳārūn eylemişlerdir

G-59/2

(Zamanın insanları altın ve gümüşe öylesine meftun olmuşlar ki (düşkün olmuşlar ki) yeryüzünde Karun'un hazinesini aramışlardır.)

Her dönemde altın gümüş önemli para birimleridir. Ancak şair insanların meftun olacak kadar çok altın ve gümüşe bağlanmasından bahsederken Karun ile özdeşleşen tamahkarlığı, açgözlülüğü vurgulamıştır. Beyitte zer sarı rengi, sîm de beyaz rengi yönüyle ele alınmıştır.

Ḳurṣ-ı meh-tābdan efzūn ü mücellā ḳılmış

Gerden-i ṣāfīñi meşşāṭa-i sīmīn-kef-i ʻaşḳ

[57] Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı, 133.*
[58]Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı, 42.*
[59] Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı, 43.*

G-119/2

(Aşkın gümüş avuçlu meşşatesi (gelin süsleyicisi), sevgilinin saf gerdanını dolunaydan daha parlak kılmış.)

Sim gümüş anlamına gelir, beyaz rengi temsil etmektedir.[60] Şair beyitte, "*gümüş avuçlu meşşate*" derken, gelin süsleyicisinin gelinleri gümüş rengindeki simlerle süslemesine bir göndermede bulunuyor. Yine beyitte sevgilinin gerdanı ile parlak ay arasında bir renk ilgisi kurulmuştur.

2.3. Kırmızı

"Kırmızı eski Türkçede yoktur. Onun yerine "*kızıl*" sözü kullanılır. Kırmızı sözü Sogdca veya Farsçadan Türkçeye geçmiştir. Kanın rengi kızıldır. Kızıl rengi birkaç manada kullanılmıştır. Mesela hile ve kurnazlık için. Türkçede hile sözcüğünün karşılığı aldır. "Al etmek'' hile yapmak demektir."[61]

"Türklerin en eski inançlarına baktığımızda, onlarda "al ruhu'' ya da "al ateş'' adı verilen bir ateş tanrısının veya koruyucu hami bir ruhun varlığı bilinmektedir. Bu noktada Türklerin en eski tarihlerden beri al bayrak kullanmalarının bu al ateş kültüyle bağlı bir gelenek olduğu akla gelmektedir. Yön olarak ise Güney yönün rengi kırmızıdır."[62] Günümüzde yaşam enerjisini temsil eden kırmızı, aşk ve tutkunun olduğu kadar savaş ve saldırganlık da içeren bir renktir. Çin ve Japon gelinlerinin kırmızıyı tercih etmesi, bağımsızlığın sembolü olan bayraklarda kırmızı rengin kullanılması bu rengin değerini gözler önüne sermektedir.[63]

Zaman zaman farklı simgesel anlamlarla karşımıza çıkan renklere tasavvufi manada yüklenen anlamlar da vardır. Kırmızı renk, siyah ve beyaz dışında kalan tüm renkleri temsil eder. Yani varlık aleminin tamamıdır[64]. Ruzbihan-ı Baklî bugün güle baktığımızda Allah'ın cemalini anımsama ve 'Kırmızı gül Allah'ın mehâbetinden bir parçadır' hadisi ile gülün Allah sevgisi ile bağdaştırılmasına vesile olmuştur. Kırmızı renk 'vuslat' yani Allah'a kavuşma rengidir.[65] Kırmızı, tasavvufta nefs-i mülhimmenin (Üzeri nur-zulmet karışımı perdelerle örtülü olan nefsin) rengidir[66]

Dini, kültürel ögelerde sıkça karşımıza çıkan kırmızı, divan edebiyatında önemli bir yer tutar. Klasik şiirde renkle ile ilgili mazmunlarda en çok kullanılan renklerdendir. Osmanlı Türkçesinde bu kırmızı rengi ifade etmek için Farsça kökenli "sürh", Arapça kökenli "ahmer", Türkçe kökenli "al" ve "kızıl" sözcükleri kullanılmıştır.[67] Kırmızı rengi anlatmak için la'l, yakut taşı, şarap, gül, aşığın döktüğü gözyaşı ve kan gibi kırmızı renkle özdeşleşen mazmunlar sıkça karşımıza çıkmaktadır. Örneğin "La'l, kırmızı renkte değerli bir süs taşıdır. Rivayete göre aslında ak bir taş olduğu halde ciğer kanıyla boyanıp güneşe bırakılır ve güneşin etkisiyle kırmızı renge bürünürmüş. Bunun en değerlisi Bedahşan dağlarında olurmuş. La'l-i rümmâni denilen nar çiçeği rengindeki la'l de çok ünlüdür. Edebiyatta en çok sevgilinin dudağı için benzeyen olarak kullanılır. Bazen âşığın gözü ve kanlı gözyaşları da la'le benzetilir."[68]

Kırmızı renkli gül ve gonca, Osmanlı sanatında mimariden tezhibe birçok alanda kullanılmıştır, rengi ve biçimiyle birçok divan şairine ilham kaynağı olmuştur.[69]

---

[60] Gülistan Ekmekçi, "Muhibbi Divanı'nda Renkler", International Journal of Social Science, Number: 49, p. 467, (Autum I2016), 479.
[61] Sadık Kılıç Tural, "Elmas, Nevruz ve Renkler", (Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1996), 26.
[62]Tural, Nevruz ve Renkler, 26.
[63] Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı*, 7.
[64] Yıldırım, "Renk Simgeciliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi",138.
[65] Yıldırım, "Renk Simgeciliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi", 138.
[66] Kaplan, "*Esrar Dede Divanı'nda Renkler*",1803.
[67] Recep Demir, "Divan Şiirinde Kırmızı Renk", Türkiyat Mecmuası, (C. 25/Bahar, 2015), 61.
[68] Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı*, 32.
[69]Ahmet Öntürk, "Divan Şiirinde Renkler", Ulakbilge, Cilt 5, Sayı 12, (2017) 978.

Kilisli Zihni divanında kırmızı renkten bahsederken; ruḫsār-ı al (kırmızı yanak/yüz), cām-ı gül-gūn (gül renkli kadeh), la'l gibi reng (lal gibi kırmızı renk), al sirişk (kanlı gözyaşı), ḳızıl-gūne nifāḳ (kızıl renkli nifak), lebleri yāḳūt (dudakları yakut(kırmızı) gibi mazmunları kullanmıştır.

Ġonca-i ḫuld-ı berīn ruḫsār-ı al olmuş saña

Pertev-i feyż-i yaḳīn mihr-i cemāl olmuş saña

G-1/1

(Yüce Cennet goncası sana kırmızı yanak/yüz olmuş, bilginin bereketinin ışığı sana güzellik güneşi olmuş.)

Beyitte, sevgilinin ay gibi parlayan yüzünde al yanağı rengi bakımından gül goncasına benzetmiştir.

Cām-ı gül-gūnı sürüp gülzār-i 'işretgāhuma

'Irż [u] nāmūs-ı raḳībi pāy-māl etdün bu şeb

G-15/2

(Bu gece benim işret bahçeme gül renkli kadehi sunup, rakibin ırz ve namusunu ayaklar altına aldın.)

Beyitte geçen "gül-gûn" gül renkli manasındadır. Gül renkli kadeh derken mecaz yoluyla kadehin içindeki şarap kastediliyor. Kadehteki şarap gül renkli yani kırmızıdır.

Nāle-i dilden eder aḫẕ-ı terennüm muṭrib

Leb-i cānāndan alur la'l gibi rengi şarāb

G-18/4

(Şarkıcı, gönlün inlemesinden terennüm alır/kazanır. Şarap, la'l gibi kırmızı rengi sevgilinin dudağından alır.)

"La'l, kırmızı renkte değerli bir süs taşıdır. Rivayete göre aslında ak bir taş olduğu halde ciğer kanıyla boyanıp güneşe bırakılır ve güneşin etkisiyle kırmızı renge bürünürmüş. Bunun en değerlisi Bedahşan dağlarında olurmuş. La'l-i rümmâni denilen nar çiçeği rengindeki la'l de çok ünlüdür. Edebiyatta en çok sevgilinin dudağı için benzeyen olarak kullanılır. Bazen âşığın gözü ve kanlı gözyaşları da la'le benzetilir."[70] Beyitte şarabın, la'l gibi kırmızı rengi sevgilinin dudağından aldığı ifade edilmektedir. Şarkıcı nasıl gönlün ağlayıp, inlemesinden terennüm alıp söylüyorsa, şarap da la'l gibi kırmızı rengi sevgilinin dudağından almaktadır.

Mest 'āşıḳ aña derler ki maḥabbetle olur

Mezesi ḫūn-ı ciger al sirişki mey-i nāb

G-18/8

(Muhabbetle şarabı kanlı gözyaşı, mezesi de ciğer kanı olan kişiye mest aşık derler)

---

[70] Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı*, 32.

Sevgiliye kavuşamayan şair kanlı gözyaşı akıtmaktadır[71] ve şairin gönül evi kanlı gözyaşları ile dolmuştur ve bu aşk sarhoşluğunda ona daima eşlik eden mezesi kanlı(kırmızı) gözyaşı ile dolan ciğeridir. Beyitte, "*ḫūn-ı ciğer*" ve *"al sirişk"* ifadeleri kırmızı rengi yönüyle ele alınmıştır.

N'içün etdiñ bu ḳızıl gūne nifāḳı o güle

Yeriñ olsun seniñ ey süfli münāfıḳ derekāt

G-25/4

(Bu kızıl renkli nifakı/bu aşırı derecedeki nifakı, o güle niçin ettin, ey aşağılık münafık en aşağılık mertebeler senin yerin olsun.)

Türkçe kökenli bir renk ismi olan kızıl sözcüğü, renk olarak parlak kırmızı renk şeklinde tanımlanmakta[72]; mecazi olarak "*aşırı derecede olan*" anlamı taşımaktadır aynı zamanda öfkeyi, harareti ve canlılığı en iyi ifade eden simgelerdendir. Beyitte kızıl kelimesine hem renk hem aşırılık hem de öfke anlamları yüklenerek tevriye/iham sanatı yapılmıştır.

Lebleri yāḳūtdur la'l aña mebhūtdur

Siḥrde Hārūt'dur ġamze-i cādū-yı dost

G-26/3

(Sevgilinin dudakları yakuttur, la'l taşı ona hayrandır; cadı gamzesi (yan bakışı) büyüleme de Harut'tur (Harut gibi sihirlidir).

"Yakut; kırmızı, sarı ve gök renginde olmak üzere üç çeşidi bulunan değerli bir taştır. En kıymetlisi nar tanesi gibi kırmızı olandır. Buna yakût-ı rümmânî de denir. Divan şiirinde la'l ile aynı özellikleri gösterir"[73]

Beyitte sevgilinin dudakları yakut olarak düşünülmüştür. Kendisi de kırmızı olan la'l taşı, yakut gibi kırmızı olan bu dudaklar karşısında şaşkındır.

Aşık sevgilinin yakut renginde ve değerinde olan kırmızı dudaklarından ve yan bakışından büyülenmişçesine etkilenmektedir.

Lebi yāḳūt-ı melāḥat süḫanı ḳand-i ṣafā

'Aks-i dendānları gevher-i deryā-yı vedād

G-41/6

(Dudakları güzellik yakutu, sözleri safa şekeri, dişlerinin yansıması sevgi denizinin cevheridir).

Bu beyitte de şair sevgilinin dudaklarını paha biçilemez yakuta benzetir ve "melahat" sözcüğü ile anlamı güçlendirir. Sevgilinin dudağı değerli ve güzel olan yakuttan daha üstündür.

Bezm-i gülzāra gel ey sāḳi ayaġ üzre yürüt

Mey-i gül-gūn ile leb-rīz olaraḳ bülbüleler

[71] Ekmekçi, "Muhibbi Divanı'nda Renkler", 478.
[72] Demir, "Divan Şiirinde Kırmızı Renk". 68.
[73] Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı*, 73.

G-51/2

(Ey saki! Bülbüleler/sürehiler ağzına kadar gül renkli şarap ile dolu bir şekilde gül bahçesi meclisine gel ve meclisi usulüne göre yürüt/yönet)

Gül bahçesindeki gül renkli şarap ilahi aşkı temsil etmektedir.[74] Bu aşıklık hali artık gönle sığmaz bir vaziyettedir. "Saki, içki sunan güzeldir. Divan şiirinde içki meclisinin en önemli unsurlarından biridir. Meclise neşe ve canlılık veren odur. Ortada dolaşarak içki dağıtmak onun görevidir. Şairin gözünde sevgili sakidir. Saki bazen mutrib, çalgıcı olarak da görev yapar, bazen raks eder. Bütün bu hallerde güzelliğiyle dikkatleri çeker."[75]

Beyitte "*mey-i gül-gūn (gül renkli şarap)*" ifadesiyle, şarap kırmızı rengi yönüyle ele alınmıştır.

İsterim ḥüsnü ḫarāb ola hücūm-ı ḫaṭ ile

Ḥayfum ammā yine ol ʿārıż-ı gül-fāma gelir

G-60/4

(Ayva tüylerinin hücumuyla (ortaya çıkmasıyla) güzelliği perişan olsun isterim, ama yine o gül renkli yanağa üzülüyorum).

Beyitte "*ʿārıż-ı gül-fām*" ifadesiyle, sevgilinin yanağının kırmızılığı dile getirilmiştir.

Dāne dāne al ruḫsārı ʿarak-rīz oldıġın

Neş'e-yāb-ı ẕevḳ-i gül-gūn-i şarāb olsun da gör

G-67/4

(Al (kırmızı) renkli yanağı tane tane terleyince, gül renkli şarabın verdiği zevkten neşelensin de gör.)

"Neşe; neşet etmek, yani bitmek, vücuda gelmek anlamlarındadır."[76] Şair gül renkli şarap ile sevgilinin yanağı arasında bir renk ilgisi kurmaktadır.

Dür-i nā-yābdır dendānıñ ey cān

Lebiñ yāḳūt-ı reng-efzāya benzer

G-68/3

(Ey sevgili dişlerin eşi bulunmaz, nadir bir incidir. Dudağın, renk veren (çok renkli) yakuta benzer.)

Şair sevgilinin dudaklarını paha biçilemez (kırmızı) yakuta benzetmekte ve yakut ile sevgilinin dudağı arasında renk ilgisi kurmaktadır.

Sevdā-yı zülf-i yāre düşen ḫavf eder mi hīç

Maʿcūn-ı ẕevḳ-i laʿl-i lebinden şifāsı var

[74] Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı*,72.
[75]Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı*, 72.
[76] Hakan Uymaz, *Fuzûlî' Nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı*, 69.

G-76/3

(Sevgilinin zülfünün sevdasına (karasına) düşen hiç korkar mı? Sevgilinin zevk veren kırmızı dudağının ilacında şifası var.)

Şair sevgilinin dudağını şifa veren bir tür kırmızı ilaca (macun) benzetiyor. Sevgilinin zülfüne düşen âşık olan (hasta olan) kişinin şifası yine sevgilidedir.

Al ruḫsārıñ gül-i cennet degildir yā nedir

Ḫāl-ı güftārıñ mül-i vuṣlat degildir yā nedir

G-80/1

(Kırmızı yanağın cennet gülü değildir ya nedir? Sözünün gücü vuslat, kavuşma şarabı değildir ya nedir?)

Şair sevgilinin al yanağını kırmızı gülle bağdaştırmıştır. İstifham sanatı kullanarak ifadeyi güçlendirmiştir. Beyitte kırmızı rengiyle ele alınan unsurlardan biri de *"mül (şarap)"*dür. Vuslat, kırmızı şaraba teşbih edilmiştir.

Ḫāl-i ʿanber-būy kim ruḫsār-ı āl üstündedir

Lekedir kim māh-ı tābān-ı cemāl üstündedir

G-84/1

(Amber kokulu beni al yanağının üstündedir, sanki güzellik mehtabının üstendeki bir leke gibidir.)

Beyitte sevgilinin yanağı kırmızı vasfıyla ele alınmıştır. Bu kırmızı yanak üzerindeki ben de parlak ayın üzerindeki lekeye teşbih edilmiştir. Dolayısıyla sevgilinin yanağı parlaklığı yönüyle mehtaba benzetilmiştir. Beyitte, birinci mısradaki "hâl" ve "ruhsâr" kelimelerinin karşılıkları ikinci mısrada sırası ile "leke" ve "mâh-ı tâbân" olarak verilmiş ve güzel bir leff ü neşr sanatı yapılmıştır.

Süzdügüñ dem çeşm-i mey-gūnuñ nigāh-ı nāz ile

Mest olupdur şimdi dil bir başḳa ḥāl üstündedir

G-84/2

(Şarap renkli (kırmızı) gözünü süzdüğün zaman gönül nazlı bakış ile mest olup şimdi başka bir hale girmiştir).

Beyitte alışılmadık bir şekilde sevgilinin gözü şarap renkli (kırmızı) olarak nitelendirilmiştir. Bu nitelendirme şarabın renginden ziyade mest edici yönüyle ilgilidir.

ʿĀrıż-ı aliñ ṣorup yāre tebessümle dedi

Ġonce-i ḥamrādır ol nāzik nihāl üstündedir

G-84/5

(Sevgiliye kırmızı yanağı sorulduğunda tebessüm ederek "o, nazik fidan üstündeki kırmızı goncadır" dedi).

Beyitte sevgilinin boyu nazik bir fidana, yanağı da bu fidanın ucundaki kırmızı goncaya benzetilmiştir. Sevgili taze kırmızı gül fidanına benzetilerek inceliği, narinliği vurgulanmıştır. Aynı zaman da ârız tasavvufta vahdeti simgelemektedir.[77]

Daḫı vaṣla ey ruḫ-ı al olunur ise ger ihmāl

Felegi yaḳar be-her-ḥāl ah [ü] zār-ı āteş-engīz

G-93/2

(Ey kırmızı yanaklı sevgili! Eğer sana kavuşmak ihmal edilirse, her halde ateşler saçan ağlayışım/inleyişim ve ahım feleği yakar).

Şair sevgilinin güzellik unsurlarından olan yanağı kırmızı rengi yönüyle ön plana çıkarmıştır. Yanak divan şiirinde genellikle parlaklığı ve kırmızı rengi yönüyle ele alınır, gül renkli olarak tasvir edilir.

2.4. Sarı

Hükümdarlık sembolü olarak da bilinen sarı renk hakimiyeti temsil eder. Bir yandan da "aldatıcılığı, çekiciliği, geçiciliği ve izafiliği temsil etmekte olan sarı renk yakından çok güzel görülür ama biraz uzaklaşınca o çekiciliği kaybolur." [78]

Parlak temel renklerden olmakla birlikte cennet ve iyiliği simgelerken kibri de beraberinde getiren bir renk olarak bilinir.[79] Canlılığıyla baharı hatırlatan sarı sonbaharı çağrıştırmasıyla da insan zihninde hüzünlü bir tema oluşturmaktadır.

Tasavvufi açıdan baktığımızda Kübraviyye ayrıntılı bir renk simgeciliği geliştirmiştir, Kübrâ'nın müridi Necmüddin Dâye, sarının imânla bir bağlantısı olduğundan söz eder. Tasavuufi makamlarda sarı nefs-i levvâmeyi temsil eder.[80]

Divan şiirinde daha çok sevgilinin hasretinden, dertten, kederden, ıstıraptan sararıp solan aşığı; sevgilinin ayva tüylerini ve altın rengini anlatırken (değerli bir maden olarak veya altın rengi) sarı renk vurgulanmıştır. Sarı renk, Kilisli Zihni'nin divanında kullandığı renkler arasında olup "ser-i zerd" ve "zerd-i derd" mazmunlarıyla kullanmıştır.

Cevher-şinās-ı merd ayaḳlarda ḳaldı hep

Raġbet efendi şimdi ser-i zerde ḳaldı hep

G-19/1

(Efendi! İnsanların kıymetini bilmek hep ayaklar altında kaldı. Bu devirde rağbet (yani itibar) altının başında kaldı hep...)

Şair bu mısrada sitem ediyor ve bu devirde sadece altına/paraya ve maddiyata itibar edilmesinden, bunun dışında kalan asıl itibar sağlanması gereken değerlerin kıymetinin bilinmemesinden yakınıyor. Çünkü bu dönemde, gerçek insanlara değil altının üzerindeki insan figürüne, yani altına/paraya/maddeye rağbet edilmektedir.

[77] Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı*, 70.
[78] Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı, 5-12.*
[79]Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı, 14.*
[80] Yıldırım, "Renk Simgeciliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi", 133.

Rūy-ı nizār-ı ʻāşıḳ[ı] hep zerd derd eder

Ās̱ār-ı ʻaşḳ mihr ü şān-ı kîmyā verir

G-56/5

(Aşığın zayıf ve düşkün yüzünü hep dert sarartır. Ona ancak aşkın alametleri yücelik ve ululuk iksirini verir.)

Beyitte geçen zerd sarı renktir. Sevgiliye bir türlü kavuşamayan aşığın siması daima sarı renkle tasvir edilir. Zira aşık sevgilinin derdinden ince hastalığa tutulur (verem olur). Veremin rengi de sarıdır.

2.6. Siyah

Türk kültüründe kara renk genellikle olumsuz durumlar için kullanılmıştır. "kara cahil", kara gün", "kara kara düşünmek", "kara çalmak", "karalar giymek" gibi deyimler, kara kelimesinin hep menfi yönünü dile getirmektedir. Doğu kültüründe ab-ı hayatın 'zulumat' (karanlık) ülkesinde yer alıyor olması, kara kelimesine olumsuz anlamlar yüklenmesine neden olmuştur. Doğal olarak bu durum siyah rengin şiirde olumsuz anlamlarda kullanılmasına sebep olmuştur.[81] Siyah nötr bir renk olmasına karşın keder, ölüm ve gizlilikle bağdaştırılmıştır. Siyah renk, tüm renkleri soğurması sebebiyle renksizlik, aynı zamanda tüm renklerin kendisinden ortaya çıktığı bir surettir. Mevlâna bu durumu kendi eserlerinde "renksizlik prensibi" olarak açıklar.[82]

Ölüm denince daha çok, nefsin ölümünü anlayan mutasavvıflara göre, nefsi aç ve susuz bırakmak beyaz ölüm, halkın eza ve cefasına katlanmak siyah ölüm, nefse muhalefet etmek kırmızı ölüm, yama üstüne yama dikmek ise yeşil ölümdür[83]

Necmüddin Dâye siyahın coşkulu aşk ve vecd içinde şaşkınlıkla bağlantılı olduğunu ifade eder. Siyah, cevherin nurudur, "görülemeyen, ancak gösteren nur olarak İlâhî Zât'tır"; celâlin rengidir, oysa Allah'ın cemâli kendini başka renklerde gösterir. Ancak Siyah Nur'un ötesi -ve fena hâlinin yaşantısıyla eşitlemenin deneyimi- "zümrüt" dağıdır", Ebedî ve Ezelî Hayat'ın rengidir.[84] bahsettiğimiz bu olumsuz çağrışımlar bize doğu kültürünün de bir yansıması olarak divan şiirinde karşımıza hüzünlü, utanan, sevgilinin siyah ayva tüylerine, siyah benine, gözlerine ya da kaşlarına vurulan bu durumdan kan ağlayan şairin acı çektiği bir tabloyu karşımıza çıkarmaktadır. Kilisli Zihni de gazellerinde siyah renge nakş-ı süveyda, tīrelenmez, siyeh zülf, siyeh mār, siyeh-kāse gibi mazmunlarla sıkça yer vermiştir.

ʻAks edip naḳş-ı süveydā-yı derūn-ı pür-şerer

Noḳṭa noḳṭa gird-i ruḫsārıñda ḫāl olmuş saña

G-1/3

(Çok kıvılcım saçan gönlün siyah nakşı aks edip, yanağının yuvarlaklığında sana nokta nokta ben olmuş.)

Şiirde bahsedilen kalpteki siyah nokta olan 'süveyda' tasavvufun temel ıstılahlarından biridir ve gaybın keşfedildiği temel nokta olarak adlandırılır[85]

---

[81] Demir, *Divan Şiirinde Renkler*, 33.
[82] Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı*, 28.
[83] Yıldırım, "Renk Simgeciliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi", 134.
[84] Yıldırım, "Renk Simgeciliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi", 133.
[85] Arslan Sevim, "Nokta-i Süveydâ'nın Önemi ve Özellikleri" DergiPark, Sayı 8, (Yıl 2020), 103.

Tīrelenmez ṭa'ne-i nā-dān ile rūşen-dilān

Ebrden taġyīr-i reng etmez żiyā-yı āftāb

G-12/3

(Cahilin ayıplaması ile gönlü aydınlık olanlar karalanmaz, güneşin ışığı, buluttan renk değiştirmez.)

Şairin kullandığı 'tirelenmez' ifadesine iki anlam vermek mümkün, ilki gönlü aydınlık kimselerin gönlü kararmaz (kirlenmez), bir diğeri anlamı ise, bu kimseler karalanarak önleri kapatılmaya çalışılsa bile güneşin ışığının kapatılamadığı gibi gönlü aydınlık kimselerin ışığı engellenemez.

Bir siyeh zülf ü ruḫ-ı gül-gūna oldı mübtelā

Naḳş-ı dehre ba'd-ez-īn bu dīde etmez iltifat

G-21/4

(Bu göz, bir siyah zülfe ve bir gül yanaklıya müptela oldu, bundan sonra dünyanın nakşına teveccüh etmez.)

Zülüf sevgilinin yüzünün iki tarafından sarkan saçlardır. Tasavvufta hiç kimsenin ulaşamadığı gaybî hüviyettir. Kesreti temsil eder. Zülüf geleneğe uyularak gazelde siyah renkli olarak tasavvur edilmiştir.[86]

Kār ede mi nuṣḥ [ü] pend Ẕihni'ye ey tīremend

Cān u dili ḳıldı bend ḥalḳa-i gīsū-yı dost

G-26/6

(Ey karanlık adam! Sevgilinin saçlarının halkası canı ve gönlü bağladı (bu saatten sonra) Zihni'ye nasihat ve öğüt kar eder mi?)

Şairin, sevgilinin saçının halkaları ile gözü kararmış ve kendinden geçmiştir. Artık öğüt nasihat duyamayacak duysa dahi anlayamayacak kadar gönlünü sevgiliye kaptırmıştır. Beyitte sevgiliyi tanımayanlar, onun aşkına müptela olmayanlar "*tîremend (karanlıklı, karanlık düşünceli*" olarak nitelendirilmiştir.

Dil-i zār eyleyemez kākül-i dildār ile baḥs

Pençe-i murġ edebilsin mi siyeh mār ile baḥs

G-26/1

(İnleyen gönül sevgilinin kakülü ile iddialaşamaz, kuşun pençesi hiç siyah yılanla iddialaşabilir mi?)

Yılan kuşu sarıp nasıl hareketsiz bırakıyorsa, aşık da sevgilinin saçlarına dolanmış hissetmektedir. Kuşun yılandan kaçamayacağı gibi aşık da sevgilinin saçlarına meftun olmuştur ve hiçbir yere gidememektedir. Sevgilinin saçları ile siyah yılan arasında bir renk ilgisi kurulmuştur.

[86] Ekmekçi, "Muhibbi Divanı'nda Renkler", 469.

Süfre-i çarḫ-ı siyeh-kāse çü zehr-ālūdedir

El-emān ey cān-ı men etme tenāvül ölseñ ac

G-31/3

(Siyah kaseli/ karanlık felek sofrası zehre bulaştığı için ey canım, açlıktan ölsen de sakın ondan yeme.)

Şair, feleği, dolaylı olarak da feleğin insanlara sunacağı her türlü imkânı siyah olarak değerlendiriyor. Çünkü aşık için bu feleğin sunduğu her şey kötüdür, siyahtır.

Vādi-i sevdā-yı zülfüñde tekāpūlar baña

Ehl-i ẕevḳūñ gece seyr-i māh-tābından leẕīẕ

G-43/3

(Benim için Zülfünün siyah vadisinde sağa sola koşuşturmak, zevk ehlinin gece mehtabı seyretmesinden daha tatlıdır.)

Beyitte sevgilinin saçı siyahlığı yönüyle ele alınmış ve karanlık bir vadiye benzetilmiştir.

Ḫayal etsem de kār etmez dile sevdā-yı gīsūsı

Ruḫ-ı pür-tābı kim cān bezmine şem'-i münevverdir

G-54/3

(Uzun saçlarının siyahlığını hayal etsem de gönle kar etmez (fayda etmez), sevgilinin parıl parıl parlayan yüzü gönül meclisine nurlu mumdur.)

Beyitte sevgilinin saçı siyahlığı, yanağı da parlaklığı yönüyle ele alınmıştır.

Ṣanma ḫaṭ geldi zamān geçdi deyü, mātem içün

Şāhid-i ḥüsne yeni biçme siyeh cāme gelir

G-60/5

(Zaman geçti diye (yaşlandın diye) matem için yüzüne hat (ayva tüyleri) geldi sanma. O güzel sevgiliye yeni biçilmiş siyah bir elbise gelir.)

Beyitte sevgilinin yanağındaki tüyler, siyah bir elbiseye benzetilmiştir.

Fikr-i ḫatt-ı siyehiñ Ẕihni dilimde ṣanırım

Sipeh-i küfrdür ol kişver-i İslām'a gelir

G-60/7

(Ey Zihni! O siyah ayva tüylerin fikri/düşüncesi gönlümde. Sanırım o bir küfür ordusudur, İslam ülkesine gelir.)

Şair, sevgilinin yanağındaki siyah tüyleri kafir ordusuna benzetmiştir. Kafir, küfreden, örten, inkâr eden, karartan anlamlarına gelir. Sevgilinin yanağındaki siyah tüyler, İslam ülkesi olarak düşünülen aşığın gönlüne dolmaktadır.

Mihr-i sipihre nisbet eden nūr-ı ārıżıñ

Rūz-ı cezāda rū-siyeh ü şermsār olur

G-61/2

(Ey sevgili! Yanağının nurunu gökyüzündeki güneşe nispet eden (onunla kıyaslayan), ceza gününde (ahirette) yüzü kara kesilir ve mahcup olur.)

Beyitte kara/siyah renk, mahcubiyet ve utanma unsuru olarak işlenmiştir.

Aġyār-ı nā-be-hencār fikr-i ḫaṭıyla oynar

Bi'llāh ol siyeh-kār dil sādesi değildir

G-63/6

(Kural tanımayan (usul adap bilmeyen) rakipler sevgilinin ayva tüylerinin fikriyle oynar (neşelenir), yemin olsun o günahkâr (siyah/kötü işlerle uğraşan rakip) temiz kalpli (suçsuz) değildir.)

Beyitte rakip siyah/kötü işlerle uğraşan kişi olarak nitelendirilmiş ve siyah kelimesi kötülüğün karşılığı olarak kullanılmıştır.

Siyeh zülfüñ şeb-i yeldāya benzer

Cemāl-i bā-kemāliñ aya benzer

G-68/1

(Siyah zülfün senenin en uzun gecesine benzer, kusursuz güzelliğin aya benzer.)

Farsça senenin en uzun gecesi 'şeb-i yelda' olarak adlandırılır. Sevgilinin uzayıp giden siyah kakülü için şair bu benzetmeyi yapmıştır. Gecenin karanlığı ile sevgilinin saçının siyahlığı arasında bir renk ilgisi kurulmuştur.

Baġa varsam ḫaṭṭ ü çīn-i kākülüñ sevdāsıyla

Manẓaram evvel naẓarda sünbül [ü] reyḥān olur

G-73/6

(Gönlümde ayva tüylerinin ve saçının kıvrımlarının sevdasıyla (siyahlığıyla) bahçeye varsam, manzaram sümbül ve reyhan olur).

Beyitte sevda kelimesi hem siyahlık hem de sevgi/sevda anlamlarına gelecek şekilde ihamlı/tevriyeli olarak kullanılmıştır

2.7. Yeşil

İlkbaharı, canlılığı, huzuru ve bazı kültürlerde bereketi simgeleyen yeşil renk bir taraftan da bozulmanın ve kibrin rengidir. Hakimiyeti temsil eden yeşil renk Peygamber Efendimiz döneminde

sancak renklerinden biri olması sebebiyle benimsenmiş ve sonraki dönemde Peygamber soyundan geldiğine inanılan seyitlerin sembolü halini almıştır.[87]

İlahi bir renk sayılan yeşil Necmüddin Dâye'ye göre itminân (sükûn)la bağdaştırılmaktadır. İlahi nurun tezahür ettiği renklerden olması sebebiyle önemlidir ve tasavvufta nefs-i râziyeyi temsil etmektedir. [88]

Bu çağrışımlar divan edebiyatında da kendini göstermiştir. Kilisli Zihni'nin gazellerinde ise yeşil renge sebz-i bâğ, sebz-i ḳabā, sebz-i nev-bahār, sebz-i İrem gibi tamlamalarda yer vermiştir.

Ruḫuñ egerçi leṭāfet-fezāy bir güldür

Bahār-ı ḥüsne ḫaṭıñ sebz-i bāġdır cānā

G-9/3

(Ey sevgili! Gerçi yanağın tatlılık artıran bir güldür ama yanağındaki tüyler güzellik baharına bahçe yeşilliğidir.)

Şair, sevgilinin yanağındaki ayva tüylerini baharın habercisi olan yeşil çimenlere, yeşilliklere benzetiyor. Çimler nasıl canlılığın tazeliğin habercisi ise sevgilinin yanağındaki ayva tüyleri de aşığa canlılık ve mutluluk veriyor.

Ẕihnī-i zār vermez sebz-i ḳabā-yı çarḫa

Bu mülket-i fenāda bir köhne şālı vardır

G-48/7

(Ağlayan/inleyen Zihnî'nin bu yokluk ülkesinde eski bir şalı vardır ki onu bu çarhın yeşil kaftanı ile değiştirmez).

Beyitte geçen sebz yeşil rengi temsil eder. Yeşil kaftan, gösterişin göstergesidir. Şair, yokluk ülkesindeki eski şalını gösterişli kaftan ile değişmem diyor.

Etdi füzūn şevḳi ḫaṭ-ı nev-demīdesi

Mānend-i ẕevḳ [ü] neşaṭi-i sebz-i nev-bahār

G-74/3

(Yeni yetişmiş hatı (yanağındaki tüyleri), ilkbaharın yeşil neşesi ve zevki gibi şevkimi arttırdı).

Şair ilkbahardaki taze ve neşeli havayı sevgilinin ayva tüylerini gördüğündeki hisleri ile bağdaştırmıştır.

Ayrıca siyah renkli tüyler divan edebiyatı dönemi şiirlerinde genelde zalim, güzelliği örten, düşman gibi ifadelerle anılırken, yeşil renkli tüyler siyah tüylerin aksine dost ve arkadaş olarak ifade edilmiştir.[89]

---

[87] Hakan Uymaz, *Fuzûlî' nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı,*
[88] Yıldırım, "Renk Simgeciliği ve Şeyh Gâlib'in Üç Rengi",133
[89]Muhammet Emre Çakıcı, *Nedîm Dîvânı'nda Renkler*, (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 94.

Ḫaṭṭ-ı nev-ḫīziñ hele sebz-i İrem'dir añladım

Kākülüñ şeb-bū[y] mudur sünbül müdür bilmem nedir

G-81/2

(Yeni çıkmaya başlayan ayva tüylerin cennet bağının yeşilliğidir, anladım. Kakülün şebboy çiçeği midir, sümbül müdür, bilmem nedir?)

Şair sevgilinin ayva tüylerine cennet yeşilliği benzetmesi yapmış onun kadar makbul görmüştür. Beytin devamında ise şebboy ve sümbül benzetmeleri ile anlatımı güçlendirmiştir.

Sonuç

Divan edebiyatına bir bütün olarak baktığımızda edebiyatın sanatlı anlatımını daha estetik ve nahif bir hale getiren unsurlardan biri renk simgeciliğidir. Her toplum renklere farklı anlamlar yüklemiştir. Toplumun çok uluslu olması renklere yüklenen bu anlamı artırmaktadır. Bu çok uluslu yapının Osmanlı devletinde var olması sosyal hayatın her alanında olduğu gibi şiirde de kendini göstermektedir. Renklere yüklenen anlamlar bir renk olmaktan öte tarihsel, kültürel bir birikimi ortaya koymaktadır. Bu süreçte renkler kültür elçisi haline gelmişlerdir. Şairler de bu kültür elçilerine kayıtsız kalmamış hem imgesel hem simgesel olarak şiirlerinde, nesirlerinde yer vermişlerdir. Bu durum şiirleri sıradan olmaktan kurtarmış ve şiirlerde ahenk, canlılık ve akıcılık sağlamıştır.

Şair kendi birikimini ortaya koyarken yararlandığı renklerin okuyucu üzerinde tılsımlı bir etkisi olduğunu bilir. Çünkü renkler insanlardaki birbirinden farklı duyguları ifade ederken kullanılır. Her biri farklı bir duyguya hitap eder. Örneğin siyah hüznün, matemin, ölümün rengiyken sevgilinin saçını da hatırlatır şaire ve hasreti, aşkı da yansıtır şiire. Şair aşkından yüzünün sararmasını, baharın gelişini, kanlı yaşlarını, şarabı, gül yüzlü seviliyi anlatırken şiirin en vurucu cümlesine renkleri alır. Her renk farklı bir mevsim farklı bir andır şair için. Aynı zamanda sanatlı anlatımın da önemli bir ögesi olan renkler şaire bazen uyum ve ahenkle sanat yaptırırken bazen tezatlıklarla bunu sağlar. Şiire bir tablo çizen ressam havası katmaktadır. Bu durum zamanla divan edebiyatında renklerin simgesel yönü ile ilgili kalıp ifadeler oluşmasına sebep olmuştur. Renklerle ilgili bir diğer ayrıntı ise şiirdeki sanatlı anlatıma önemli bir katkı sağlarken, sadece kendi isimleri ile değil renkleri anlatan farklı simgelerin kullanılması, çağrışımlardan yararlanılması ve farklı diller de özellikle de Arapça ve Farsça isimlerine yer verilmesidir.

Kilisli Zihni de divanında özellikle gazellerinde renklerden yararlanarak kimi zaman tasavvufi kimi zaman aşıkane şiirlerini kaleme almıştır. Gazellerinde renk sıfatlarına önemli bir yer veren şair ruh hallerini ve tasvirlerini bu renklerle şiire işlemiştir. Şair gazellerinde sevgiliye hitabında en çok siyah ve kırmızı rengi kullanırken bu renkler için naḳş-ı süveyda, tīrelenmez, siyeh zülf, siyeh mār, siyeh-kāse, ruḫsār-ı al (kırmızı yanak/yüz), cām-ı gül-gūn (gül renkli kadeh), la'l gibi reng (lal gibi kırmızı renk), al sirişk (kanlı gözyaşı), ḳızıl-gūne nifāḳ (kızıl renkli nifak), lebleri yāḳūt (dudakları yakut(kırmızı) gibi mazmunlar kullanmıştır. İkinci sırada sevgilinin gümüş teninden yeşil ayva tüylerini anlatırken gümüş ve yeşil rengi kullanan şair sebz-i bâğ, sebz-i ḳabā, sebz-i nev-bahār, sebz-i İrem, sîm, sîm-âb, sîmîn, sîm-ten, sîm-ber, sîm-beden, zer ü sīm, sīmīn-kef-i 'aşḳ, sīm-gerdān terkiplerine yer vermiştir. Kilisli Zihni'nin en az kullandığı renkler ise beyaz ve sarıdır. Bu renkler için kullandığı terkipler ser-i zerd ve zerd-i derd ve muy-ı sefîddir.

Kilisli Zihni yaşadığı coğrafya ve dönemin etkisi ile renklere tasavvufi ve zahiri manada anlamlar yüklemiştir. Renkler, Zihni'nin derin anlam dünyaşı ve ince anlayışı içinde şiirde zengin bir ifade alanı oluşturmuştur. Şair renklere yüklenen bu mana ile bilinçli bir şekilde tasvir ve tasvvufi anlatımlarında beyitleri süslemiştir.

Kaynaklar

Arslan, Sevim. "Nokta-i Süveydâ'nın Önemi ve Özellikleri". *Akademiar Dergisi* Sayı 8, (2020), 103 – 130.

Çakıcı, Muhammet Emre. *Nedim Divanı'nda Renkler*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Demir, Recep. "Divan Şiirinde Kırmızı Renk". *Türkiyat Mecmuası*, (2015).

Demir, Recep. *Divan Şiirinde Renkler*. Grafiker Yayınları, 1.Basım, 2016.

Emekçi, Gülistan. "Muhibbi Divanında Renkler". *The Journal of Academic Social Science Studies*. (2016).

Kaplan, Mahmut. "Esrâr Dede Divanı'nda Renkler''. *International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic,* Volume 8 (2013). 1793-1816.

Öntürk, Ahmet. "Divan Şiirinde Renkler. *Ulakbilge*", 5 /12. (2017), 973-982.

Şener, Hasan. *Kilisli Zihni Divanı*. Grafiker Yayınları; 1.basım, 2014.

Şener, Hasan, "Kağızmanlı Hıfzî'nin Şiirlerinde Renkler", Ö*lümünün 100. Yılında Kağızmanlı Hıfzı Uluslararası Sempozyumu Bildiriler*, Kağızman, (2018). 599-610.

Tarlan, Ali Nihat; *Fuzûlî Divânı Şerh*i, Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.

Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü. Erişim 16 Mart 2022. http://teis.yesevi.edu.tr

Uymaz, Hakan. *Fuzûlî'nin Türkçe Divânı'nında Renklerin Kullanımı*. Elâzığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Yıldırım, Ali, "Renk Simgeciliği ve Şeyh Galib'in Üç Rengi", *Milli Folklor Dergisi*, 18/72, (2006).

Yunus Emre Şathiyelerinde Dinî Motifler

Religious Motives in Yunus Emre's Shathiyes

Merve AKSAKAL*

Özet

Türk şiirinin önde gelen mutasavvıf şairi Yunus Emre, Türk edebiyatında büyük öneme sahiptir. Hayatına dair yeteri kadar bilgiye sahip olamadığımız şair hakkındaki bilgilerin büyük kısmı menkıbelere dayalıdır. Yunus Emre, sehl-i mümteni sanatını büyük bir ustalıkla kullanmış, en derin tasavvufi konuları bile sade bir üslupla işleyerek, döneminden günümüze kadar şifahi kültürü besleyen önemli bir kaynak olmuştur. Türk edebiyatının en büyük sufî halk şairi sayılmasında, üslubunun yanı sıra karakteri ve dehasının etkisi göz ardı edilemez.

Yunus Emre'nin sufîyane şiirleri, kendi döneminde dilden dile dolaşmış, kendinden sonraki pek çok şairi de etkilemiştir. Bazı şairler Yunus gibi söylemeye çalışmış, bazıları da kendine Yunus ismini mahlas olarak seçmişse de kendisinden sonra gelenler onun kadar başarılı olamamıştır.

Yunus Emre sanatsal üslubunu şathiyelerinde de ustaca göstermiştir. İlk bakışta karmaşık ve birbiriyle uyumsuz görününen bu şiirler, tasavvufi anlamda çok derin manaları hâvidir. Sade bir Türkçe ile yazılan ve ilk bakışta alaycı veya anlamsız gibi görünen bu şiirler pek çok şârih tarafından şerh edilmiştir.

Şathiye, sufinin vecd ve istiğrak halinde söylediği, muhtevasında bir iddia bulunan sözlerdir. Şathiyeler dinî konulardaki alaycı ifadelerden ve Yaratıcı'ya ikinci tekil şahıs hitabından dolayı ilk kez okuyan kimse için şaşırtıcı ve açıklanmaya muhtaç metinler olarak görülür. Şeriata aykırı görünen bu şiirlerin dinî hükmü tartışılagelmiş, bunun yanı sıra tasavvuf sahasında şathiyeyi İslami zemine oturtan tanımlar da yapılmıştır.

Bu çalışmada Yunus Emre'nin şathiyelerindeki dinî motifler incelenmiş olup tutarsız görünün sözlerinin altındaki derin tasavvufi manaların işaret ettiği anlamlar ile dinî unsurlar üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Yunus Emre, şathiye, dinî motif

Abstract

Yunus Emre, the leading sufi poet of Turkish poetry, has a great importance in Turkish literature. However, we don't have enough information about the life of poet and the one we have is based on legends. Yunus Emre has used the art of sehl-i mümteni with great mastery and dealt with the deepest mystical subjects in a simple style. In that way he has been an important source that nourishes the oral culture from his time to the present. He is considered the greatest Sufi folk poet of Turkish literature, and his character and genius are also remarkable as well as his style.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, OCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0005-479X, e-posta: aksakal.merve@hbv.edu.tr

Yunus Emre's sufîyane poems were very popular in his own time and influenced many poets after him. Some poets tried to recite like Yunus, some chose the name Yunus as a pseudonym, but those who came after him were not as successful as him.

Yunus Emre has masterfully demonstrated his artistic style in his shathiyes. These poems, which seem complex and incompatible with each other at first glance, have very deep meanings in the mystical sense. These poems, which are written in plain Turkish and seem sarcastic or meaningless, have been commented on by many commentators.

Shathiye are the words that the Sufi utters in ecstasy and lamentation, with a claim in their content. Because of the sarcastic expressions on religious subjects and the second-person singular address to the Creator, the shathiyes are seen as surprising and in need of explanation for the first-time reader. These poems, which seem contrary to the Shari'ah, has been discussed, and explanations have been made in Sufism that put the shathiye on an Islamic ground.

In this study, the religious motifs in Yunus Emre's shathiyes were examined and the meanings indicated by the deep mystical meanings under the words of inconsistent vision and religious elements were emphasized.

Keywords: Yunus Emre, shathiye, religious motifs

Giriş

Türk-İslam edebiyatının ilk ve önemli temsilcilerinden olan Yunus Emre, dili kullanışıyla zamanı aşan, fikirleriyle tüm dünyaya hitap eden bir şairdir. Hayatı hakkında kesin bilgiler olmamasına rağmen şiirlerinin yüzyıllar boyu gördüğü ilgi ve alaka giderek arttığından dünya edebiyatında da çok önemli bir yere sahip olduğu kuşkusuzdur. Yunus Emre'nin şiir dili olarak Türkçeyi kullanması ile kendisinden sonra gelenlerin de edebi eserlerde Türkçeyi kullanmasına etkisi olduğundan Türkçenin edebiyat dili olarak gelişmesinde büyük katkısı olmuştur.

Pek çok açıdan olumsuz durumların yaşandığı bir çağda yetişen Yunus Emre'nin şiirlerinde ümitsizlik değil tam tersine barış içinde sevgiyle yaşama teması işlenmiştir. Kendisini Allah'a ve O'nun hikmetlerine adayan Yunus Emre, tasavvufi olan bu yönünü şiirlerine yansıttığından hem şair hem de sufi olarak anılmıştır. Kendisine has üslubu ve şiirlerinde yer verdiği tasavvufi içerikleri ile Türk-İslâm mutasavvıfı olarak anılan Yunus Emre, şiirlerinde her ne kadar sade bir dil kullanmış olsa da tasavvufi içerikleri nedeniyle kimi şiirlerinin ve özellikle de şathiyelerinin anlaşılabilmesi için şerhe ihtiyaç duyulmuştur.

Sözlükte "hareket etmek, sarsılmak, taşmak" anlamlarına gelen şathiye tasavvufta sufinin vecd ve istiğrak halinde söylediği aşırı sözler olarak tanımlanmıştır. Şathiyeler, ilk bakışta mantığa aykırı ve dini hafife alan sözlerdir.. Şairin asıl vermek istediği mesajı anlayabilmek adına bu şathiyelerin şerh edilmesi ihtiyaç haline gelmektedir. Bu nedenle de Yunus Emre'nin bazı şiirleri ve şathiyeleri kendisinden sonra gelen birçok önemli şahsiyet tarafından şerh edilmiştir.

Bu çalışmada Yunus Emre'nin şathiyelerinde yer alan dinî motifler üzerine bir inceleme yapılacaktır. Yunus Emre'nin "Çıkdım erik dalına anda yedim üzümü" isimli şathiyesi ve "Benem" redifli 9 gazelinin içerisinde yer alan şathiyeler çalışmamızda kapsamlı olarak ele alınacaktır.

1. Yunus Emre'nin Hayatı ve Eserleri

Yunus Emre, Anadolu Selçuklu Devleti'nin dağılmaya ve Anadolu'da irili ufaklı Türk beyliklerinin kurulmaya başlandığı XIII. yüzyıl ortalarından, Osmanlı Beyliğinin devletleşme sürecine girdiği XIV. yüzyılın ilk çeyreğine kadar bugünkü tabirle İç Anadolu diye isimlendirdiğimiz Orta

Anadolu havzasında yaşamıştır. Yunus'un yaşadığı dönem; Anadolu'nun Moğol istilaları altında olduğu, iç çekişmelerin yaşandığı, siyasi otorite zayıflığının ve kuraklığın ve buna bağlı olarak kıtlığın yaşandığı dönemdir. Tüm bu olumsuz koşullara rağmen bu dönem Mevlâna Celaleddin-i Rumi, Hacı Bektaş-i Veli, Ahi Evran-ı Veli, Ahmed Fakih ve Yunus Emre gibi önemli isimleri yetiştirmiştir.

1.1. Hayatı

Yunus Emre'nin tarihî kişiliği menkıbelerle karıştığından hayatı hakkındaki bilgileri çeşitli rivayetlerden öğrenmekteyiz. Bu rivayetlerin ilki Hacı Bektaş-ı Veli'nin (ö. 669/1271 [?]) Vilayetname'sidir.[90] Rivayete göre Hacı Bektaş-ı Veli'nin şöhreti her yere yayılmış ve her taraftan müridler dergahına gelmeye başlamıştı. Yunus Emre, Sivrihisar'ın Sarıköy adlı köyünde rençberlikle uğraşan bir kimseydi. Kıtlık zamanı gelince Hacı Bektaş-ı Veli'nin methini duyan Yunus Emre biraz alıç alıp Hacı Bektaş-ı Veli'nin dergahına vardı. Ailesinin olduğunu söyleyen Yunus Emre ekinin hiç yetişmediğini, yemişi karşılığında buğday istediğini söyledi. Hacı Bektaş-ı Veli'nin emriyle müridleri Yunus Emre'den alıçları alıp yediler. Yunus Emre'nin döneceği sıra Hacı Bektaş-ı Veli, bir derviş gönderip "Buğday mı verelim yoksa nefes mi verelim?" diye Yunus Emre'ye sordular. Yunus Emre "Ben nefesi ne yapayım, bana buğday gerek." dedi. Hacı Bektaş-ı Veli'ye durumu haber verince teklifi "Buğday mı gerek yoksa her alıç başına on nefes mi verelim?" diye yineledi. Yunus Emre "Ailem açtır bana buğday gerek." dedi. Yunus'un öküzüne buğdayı yüklediler. Köyüne yaklaştığında pişmanlık duyarak "Vilayet erine vardım bana nasip sundu, her alıcın başına bana on nefes verdi. Ben kabul etmedim. Buğday birkaç gün yenilince biter. Nasipten mahrum kaldım. Döneyim tekrar varayım belki bana yine himmet eder." dedi. Dönüp dergâha vardı, buğdayı yere indirdi "Erenler şahı bana himmet ettiği nasibi versin, bana buğday gerekmez." dedi. Müridler, Hacı Bektaş-ı Veli'ye Yunus Emre'nin pişman olup geri döndüğünü bildirdiler. Hacı Bektaş-ı Veli "Bundan sonra olmaz. Biz o kilidin anahtarını Tabduk Emre'ye sunduk, varsın nasibini ondan alsın." dedi. Yunus Emre, Tabduk Emre'ye gidip durmu anlattı. Tabduk Emre, halinin bildirildiğini ve hizmet edip emek vermesi halinde nasibini alacağını söyledi. Yunus Emre kırık yıl boyunca Tabduk Emre'nin dergahına odun taşıdı. Eğrisinin dergâha yakışmayacacğını düşünerek sadece düzgün odun getirdi, ağacın yaşını da kesmedi. Kırk yıl böyle odun taşıyıp durdu. Tabduk Emre'nin dergahında Yunus Guyende isminde bir şair vardı. Birgün Rum erenleri dergâhta büyük bir meclis kurduklarında Tabduk Emre, Yunus Guyende'ye "Yunus söyle!" dedi. Yunus Guyende duymadı, başka bir rivayete göre ise söylemekte isteksiz davrandı. Tabduk Emre bir kez daha bir şeyler söylemesini istedi ancak Yunus Guyende yine söylemedi. Üçüncü sefere Yunus Emre'ye dönerek "Hünkar'ın nefesi yetişti, vakit geldi, o hazinenin kilidini açtık, nasibini verdik, sen söyle Yunus" dedi.[91] Hemen o anda gözünden perde kalkan Yunus şevk denizine düşüp inci ve mücevher değerinde sözler söylemeye başladı. Söylediği nefesler büyük bir divan oldu.[92]

Yunus Emre'nin tarihi kişiliği hakkında çok çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Adnan Erzi'nin Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndeki bir mecmuadan[93] neşrettiği belgelerle birlikte bu karmaşa ortadan kalkmıştır. Belgeye göre Yunus Emre 638/1240-41 yılında doğmuş seksen iki yıl yaşamış ve 720/1320'de vefat etmiştir.

Yunus Emre'nin hayatıyla ilgili kendi kaleminden çıkan tek kayıt, Risâletü'n Nushiyye adlı mesnevîsinde yazım yılının zikredildiği şu beyittir:

Söze târîh yidi yüz yidiyidi

Yûnus cânı bu yolda fidiyidi

---

90 Mustafa Tatcı, "Yûnus Emre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/600.

91 Muzaffer Doğanbaş, *Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*, (İstanbul: Dörtkapı, 2020), 208-209.

92 Abdülbâki Gölpınarlı, *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî «Vilâyet-Nâme»*, (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958), 48-49.

93 Adnan Sadık Erzi, "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar I: Yûnus Emre'nin Hayatı Hakkında Bir Vesika, I.", *TTK Belleten,* XIV/53 (1950), s. 85-89.

Beyitten anlaşıldığına göre eser, 707/1307-8 yılında tamamlanmıştır. Belgedeki tarihle eserdeki tarihi karşılaştırdığımızda Yunus Emre'nin bu eseri, ölümünden 13 yıl önce nazma çektiği bilgisine ulaşılmaktadır. Bu da demektir ki Yunus Emre bu eseri, 67 yaşında kaleme almıştır.[94]

Yunus Emre'nin doğum yeri hakkındaki bilgiler de muammalıdır. Hacı Bektaş-ı Veli Vilayetname'sine göre Sivrihisar'ın Sarıköy'ünde, Lâmiî Çelebi'ye (ö. 938/1532) göre Kütahya suyunun Sakarya nehrine yakın bir yerde, Âşık Çelebi (ö. 979/1572) ise Bolulu olduğunu söylemektedir.[95]

1.2. Eserleri

Yunus Emre'nin bilinen iki eseri vardır.

"Bir halk rivayetine göre Yûnus 3000 şiir söylemiş, daha sonra Molla Kasım adlı bir zâhid bunları şeriata aykırı bularak 1000 tanesini yakmış, 1000 tanesini suya atmış, kalan 1000 şiiri okurken, "Derviş Yûnus bu sözü eğri büğrü söyleme / Seni sîgaya çeken bir Molla Kasım gelir" beytine rastlayınca pişman olup tövbe etmiş ve Yûnus'un velîliğine inanmıştır. Bu inanışa göre yakılan şiirler gökte melekler, suya atılanlar balıklar, kalan şiirler de insanlar tarafından okunmaktadır."[96]

a. Risâletü'n-Nushiyye

Risâletü'n-Nushiyye, H. 707/1307 yılında, mesnevi şeklinde yazılmış tasavvufi bir nasihatnâmedir. 13 beyitlik bir mesnevi ile başlar, ardından mensur bölüm gelir. Asıl mesnevi bu mensur bölümden sonra başlar. Mensur bölümden önceki mesnevi "Fâ'ilâtün/Fâ'ilâtün/Fâ'ilün" vezniyle, asıl mesnevi ise "Mefâ'îlün/Mefâ'îlün/Fe'ûlün" vezniyle yazılmıştır. Toplam beyit sayısı 600'dür. Bu dönemde aruz vezni Türkçe'de yeni kullanılmaya başlandığından vezin aksamaları çoktur. [97]

Yunus'un insan-ı kâmil olma yolunda yaşadığı sülük denilen manevi yolculuğu anlatan bu eserde ilk kısım yaratılıştan, asıl kısım ise akıl ve bilgi konularından bahseder.

Didaktik bir eser olan Risâletü'n-Nushiyye Anadolu sahasında yazılmış tasavvufî muhtevalı ilk özgün nasihatnâmelerden biridir.[98]

b. Divan

Şinasi Tekin'in "İkinci Bâyezît Devrine Ait Bir Mecmûa" başlıklı makalesine göre Divan'ın en eski tertibi 707/1307 tarihine dayanır.[99] Divan yazmalarında pek çok istinsah hatası, beyit ve mısraların yer değiştirdiği görülmektedir. Daha sonraki dönemlerde istinsah edilen nüshalarda "Yunus" mahlaslı başka şairlerin şiirlerinin Yunus Emre Divanı'na karıştığı bilinmektedir. Dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan biri de şiirlerin hangilerinin Yunus Emre'ye hangilerinin diğer Yunus'lara ait olduğunun tespit edilmesidir. B unun için divan nüshalarının yanısıra cönk ve mecmuaların da incelenmesi gerekmektedir.

Yunus Emre 417 şiirin 138'ini aruz vezniyle, diğerlerini hece vezniyle yazmıştır. Bu dönemde aruz vezni Türkçe'deki tekamülünü tamamlamadığından Yunus Emre'nin aruz vezniyle yazdığı şiirlerinde kusurlar görülmektedir. Hece vezniyle yazdığı şiirler gazele benzediği için "heceli gazel" zdenilmektedir. Böylece Yunus Emre ilk defa gazeli hece veznine uyarlayarak yeni bir şekil ortaya

[94] Yunus Emre, *Nasihatler Kitabı (Risâletü'n Nushiyye)*, haz. Ziya Avşar, (Ankara: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013), 11.
[95] Tatcı, "Yûnus Emre", 43/600.
[96] Tatcı, "Yûnus Emre", 43/600.
[97] Mustafa Tatcı, Dîvân ve Risâletü'n-Nushiyye, (İstanbul: H Yayınları, 2011), 39.
[98] Tatcı, "Yûnus Emre", 43/603.
[99] Şinasi Tekin, "İkinci Bâyezît Devrine Ait Bir Mecmûa", *TUBA*, III (1979), s. 354.

koymuş ve kendisinden sonra gelen mutasavvıf şairlere de öncülük etmiştir. Divanda bir küçük mesnevi haricinde bütün ilâhilerin kafiye şeması aa-ba-ca-da ... yani gazel şeklindedir. Şathiyye, münâcât, na‘t, istişfâ, mi‘râciyye, nasihatnâme, vücudnâme, yaşnâme, baharnâme ve lugaz gibi farklı türler olsa da bunlar ilahi başlığı altında değerlendirilebilir ve şekil itibarıyla gazel ve semai tarzında yazıldığı söylenebilir.[100]

2. Şathiye Türü

2.1. Şathiye Kavramı

Arapça olan şataha kelimesi “ش-ط-ح” kökünden türemiş ve uzun asırlar boyunva pek çok anlamı ihtiva etmiştir. Sözlükte “hareket etmek, sarsılmak, taşmak” gibi anlamlara gelen şatah kelimesi, yatağı dar olan bir ırmağın sel ile kenarlarına taşması gibi sûfînin kalbinden taşan ilâhî hakikatleri ifade eder.[101]

Şath kelimesine farklı anlamlar da yüklenmektedir. Örneğin “pazarlıkta şath etti” fiyatı en alta veya en üste çıkardı, “yarışta şath etti” yarışta biri birini geçti gibi anlamlarda da gelmektedir. Kelime zamanla “hezliyyât” ve buna bağlı “şaka, eğlence, maskaralık etme” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.

2.2. Tasavvufta Şathiye

Şathiye tasavvufta ilahi feyz ve kuvvetli tecellilerle kendilerinden geçen, coşan ve taşan velilerin gayr-i ihtiyari sözledikleri sözler olarak tanımlanır. Şeriata uygun olmayan bu sözlerden dolayı veliler kendilerine geldiklerindemo sözleri söylediklerine pişman olarak tevbe ederler.[102]

Aşırı tecelli ve feyz gelen velilerden, birtakım şeraita aykırılık da içeren bu sözlerin dışarıdan bakılınca hiçbir manası yokmuş gibi görünür. Ancak bu sözler sufinin ruhani yükselşinde ve farklı bir varlık alanında değerlendirildiğinde anlaşmazlık ortadan kalkar.

Bazı sufiler Hallâc-ı Mansûr’un (310/922) “Ene’l-Hak” sözünden önce de kuru bir ağaç kökünün “innî enallâh/Ben Allah’ım.”[103] diye dile gelip konuşmasını anlamak gerektiği söylemişlerdir. Allah her şeyi konuşturmaya kadir olduğundan[104] konuşan şey ayette belirtildiği gibi bir ağaç olabileceği gibi “Ene’l-Hak” diye Hallâc-ı Mansûr da olabilir.[105]

Şath, sufinin vecd ve istiğrak halinde kalbinin hareketini ve sarsılmasını ifade eder. Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909) “halin söze galebesi”, Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) ise çok dar iki kıyı arasında akan nehrin taşan dalgalarına benzeterek sufinin kalbinden dudaklarına taşan sırlar olarak tanımlar.

Mutasavvıflar şathiyenin kaynağının Allah olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bâyezıd-i Bistami’nin «سُبْحَانِي سُبْحَانِي مَا أَعْظَمَ شَأْنِي»[106] demesi aslında Taha suresi 14. ayette geçen اِنَّـنِي اَنَا اللّٰهُ لَٓا اِلٰهَ اِلَّٓا اَنَا۠ فَاعْبُدْنِي... *“Kuşkusuz ben, yalnız ben Allahım. Benden başka tanrı yoktur. O halde bana kulluk et ...”*[107] ayetinin zikridir. Çünkü onun gibi bir velinin böyle bir sözün söylenmesinin başka türlü yorumlanmasını mümkün görmemişlerdir.[108]

---

[100] Tatcı, “Yûnus Emre”, 43/603.
[101] Süleyman Uludağ, “Şathiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 38/370.
[102] Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012), s. 328.
[103] *Kur’an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), el-Kasas 28/30.
[104] Fussilet 41/21.
[105] Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ankara: Otto, 2014) “Şatah”, 454.
[106] Kendimi tenzih ederim, benim şanım ne yücedir.
[107] Tâhâ 20/14.
[108] Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *Mesîru Umûmi’l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi’d-Dîn*

Şatihye türünden sözlerin Kur'an ve hadislerde de bulunduğunu ileri sürenler olmuştur. Bunlardan es-Serrâc, Kur'ân'da Allah için kullanılan yed (el)[109], ricl (ayak) gibi kelimeleri; hadislerde "Allah Adem'i kendi suretinde yarattı.", "Rabbimi en güzel surette gördüm." şeklinde ifadelerin şathiye olduğunu ileri sürmüştür. [110]

3. Yunus Emre Şathiyeleri

3.1. "Çıkdım erik dalına anda yedim üzümü"

Yunus Emre'nin "Çıktım erik dalın anda yedim üzümü" mısraıyla başlayan şathiyesisi şathiye türünün en meşhurların biridir. İlk bakışta anlamsız ve tutarsız görünen bu şiir pek çok şarih tarafından şerh edilmiştir. Bunlardan en meşhuru ise Niyazî-i Mısrî'nin (ö. 1105/1694) şerhidir.[111] Bu şerhe göre şiirin asıl anlatmak istediği şöyledir:

Çıkdum erik dalına anda yidüm üzümi

Bostan ıssı kakıyup dir ne yirsin kozumı

Erik ile şeriate, üzüm ile tarikate ve koz yani ceviz ile hakikate işaret etmektedir. Eriği erik ağacından, üzümü bağdan, cevizi ceviz ağacından talep etmek gerekdir. Erik ağacından üzüm bekleyen boş yere bekler. Tarikatta ilerlemek isteyen bir kimse bunu boş bir çaba ile yapmamalı, bir yol göstericiyle birlikte basamaklara göre ilerlemelidir.

Bostan ıssı ifadesinden kasıt kâmil mürşiddiir. Kâmil mürşid, bu ilimlerin kendilerine has hakikatlerini kolay yoldan elde etmek isteyen kişiyi uyarır.

Birinci beytin manası şudur: Her işin kendine göre bir yolu, yöntemi vardır. Şeriat, tarikat, hakikat ilmi öğrenmek isteyen bir kimse bunu usulüne uygun olarak bir mürşidden öğrenmelidir.

Kerpiç koydum kazana poyrazıla kaynatdum

Nedür diyü sorana bandum virdüm özini

Riyazetin belli bir usule göre olması gerektiğini söyler. "Beyitte geçen "poyraz ile kaynattım" ifadesi, kişisel riyazetin Muhammedî maya ve mürşid telkininden uzak olduğunu ifade eder. Nasıl ki poyraz bir kazanı kaynatmaz ise Muhammedî maya ve mürşid telkininden yoksun riyazet de kişiyi kemale erdirmez."[112]

İplik virdüm çulhaya sarup yumak itmemiş

Becid becid ısmarlar gelsün alsun bezini

Kemâle ermeden mürşidlik taslayan kimsenin durumunu anlatır. İplik farka, yumak, cem'e, bez ise cemü'l-cem'e işaret etmektedir. Sülukün maksadı, bez olmaktır. Kemale ermemiş şeyh iplik, yumak olmadan bez dokudum der.

İhyâ Tercüme ve Şerhi, 1. Cilt, (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 248-249.
[109] Fetih, 48/10, Sad, 38/75, Yasin, 36/71 ayetlerinde Allah'ın eli tabirleri kullanılmaktadır.
[110] Nazif Hoca, *Rûzbihân al- Baklî ve Kitâb Kaşf al-Asrâr'ı ile Farsça Bâzı Şiirleri,* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 71.
[111] Suat Ak, *Çıktım Erik Dalına Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi*, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017).
[112] Erdem Can Öztürk, "Yunus Emre'nin Çıkdum Erik Dalına Matla'ıyla Başlayan Şiirine Yazılan İki Şerhin Mukayesesi", *İslara Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 Şubat 2022),* ed. Erdem Can Öztürk vd. (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2022), 75.

Bir serçenin kanadın kırk katıra yükledüm

Çift dahı çekemedi şöyle kaldı kazını

Tarikat ilminin lüzumundan bahseden bu beyit, manevi arınma yoluna girmek isteyenleri teşvik eder. Kanlı ile yürümek yani at arabası ile gitmek zahir ilmine; kanat ile uçmak ise batın ilmine işaret etmektedir. Riyadan, gösterişten kurtulamamış olan batın ilmi ağır gelir.

Tarikat ehlinden en aşağı seviyedeki birinin ihlas, doğruluk ve itikadını, zahir ehlinden ibadete düşkün kırk kişinin gönlü kaldıramaz. Temsilî olarak serçenin seçilme sebebi ise serçenin uzak mesafelere gitmekten aciz, kuşların en zayıflarından biri olmasıdır. Beyitte tarikat ehlinin en alt mertebesinde bulunanları kastedilmektedir. Yüksek mertebede olanlar doğan ve şahinler gibidir. Onların ilim, zevk ve yakîn mertebeleri yüz bin abidin ibadetinden fazladır. Bu gibi yüce zatların kanadını araba değil belki yer, gök, arş ve kürsi dahi çekemez.[113]

Bir sinek bir kartalı salladı urdı yire

Yalan degül gerçekdür ben de gördüm tozını

Bu beyit dünyaya fazlasıyla meyletmiş ilim sahtekarları ile tarikat ehlini inkâr edenlerin ve fakir görünüşü altındaki arif ve zarif kimselerin halini anlatır. Kartal gibi olan zahir alimlerinin alaycı soruları karşısında gözlere sinek gibi küçük görünen ariflerin cevaplarıyla sineğin kartalı avlamasını temsil eder.

Bir küt ile güleşdüm elsüz ayagum aldı

Anı da basamadım göyündürdi özümi

"Bir küt ile güleşdim" ifadesinden kasıt nefs-i emaredir. "Elsiz" ise ateşten yaratılmış şeytandır.

"Görünüşte zayıf olsam da Allah'ın izniyle bütün düşmanlarımı yendim. Fakat beni yakan nefs-i emmare ile şeytana galebe çalıp ondan kurtulamadım. Burada bir nasihat da vardır. Mana yolunun arifleri, nefsin isteklerine karşı koyup mağlup olamasa da fakr ehlinin mütevazi hâlini terk etmemeli ve bir dava iddiası içinde de olmamalıdır."[114]

Kaf dağından bir taşı şöyle atdılar bana

Öylelik yola düşdi üze yazdı yüzümi

Kaf dağından kasıt şeriattır. Şeyhler buradan etrafı gözetir ve kontrol ederler. Şeyhlerin anlaşılması müşkül olan sözleri aslında hakikate uygun olduğu hâlde, zahir alimlerince şeriata muhalif zannedildiği için yerilir. Şeyhler ise sözlerinin şeriata uygunluğunu beyan ederek bu yergileri uzaklaştırılar.

Zahir alimleri, Yunus Emre'nin sözlerini doğru anlayamamış ve onu yermişlerdir. Oysa onun söylemek istediği çok farklıydı. Bu yüzden onların attığı taş yolun ortasında kaldı, ona ulaşamadı.

[113] Öztürk, "Yunus Emre'nin Çıkdum Erik Dalına Matla'ıyla Başlayan Şiirine Yazılan İki Şerhin Mukayesesi", 78.

[114] Öztürk, "Yunus Emre'nin Çıkdum Erik Dalına Matla'ıyla Başlayan Şiirine Yazılan İki Şerhin Mukayesesi", 80.

"Öylelik yola düşdi" ifadesindeki öyle kelimesi gün ortası (öğlen) anlamına gelir ve zahir ilminin, ilimlerin sadece yarısı olduğunu ifade eder.

Balık kavaga çıkmış zift turşusın yimege

Leylek koduk togurmış bak a şunun sözini

Tasavvufta ilham yoluyla gönle giren marifetullaha "balık" derler. Deniz dalgalandıkça balık sahile vuru ve ariflere kendini sunar.

Uzun ve meyvesiz olan kavak ağacı marifet davasında kaba softalıkla baş konumda olmayı işaret eder. Kavak örneğindeki gibi kişiler bazı sözleri, ibadetleri ezberleyip bu bilgileri kendi halleriymiş gibi satarlar. Zift turşusu da bu sahte halin lezzetsizliğidir.

"Leylek koduk togurmış" sözünde leylek, Hak ehlinin büyükleridir. Bu söz ariflerin hallerini gizlemek için söylenmiştir. Balığın kavağa çıktığını yani sahte sufîler tarafından irfana dair sözler söylendiğini işiten arifler, gizlenmek; kavak misalli cahiller ise kendilerini göstermek isterler.

Yûnus bir söz söyledün hiçbir söz benzemez

Münâfıklar elinden örter ma'nî yüzini[115]

Daha önce gelen şeyhlerin hiçbiri bu tür sözler söylememiştir. Bu sözler gülünç bir şaka gibi görünse de gerçekte İlahi sırların ve daha önce kimsenin temas etmediği Hakkani manaların yüzlerini ehil olmayanlardan gizlemek için örtük bir halde söylenmiştir. Bu şiirdeki mana özünün ehil olmayanlar tarafından ele geçirilmesini önlemek amacıyla çeşitli remizlerle yazılmıştır.

3.2. Benem redifli gazelleri

Yunus Emre Divan'ında "benem" redifli 9 gazeli vardır. Bu gazeller şekil ve muhteva bakımından biribirine benzer özelliklere sahiptir. Birbirinin devamı gibi olan bu gazellerin içerisinde de şathiye türünden ifadeler vardır.[116]

Yunus Emre şathiylerinde çeşitli telmihlerde bulunur. Bazen Hallâc-ı mansûr gibi Hak olduğunu, bazen ilahi kitap olduğunu söyler bazen de bazı peygamberlerin isimlerini sayarak kendisinin o peygamberlerle olduğunu söyler.

Bu çarh benüm hükmümdedür her kanda ben oturmışam

Mülk benümdür hükm iderüm yapan benem yıkan benem

(187/12)

Allah'ın tüm varlığın sahibi olarak her şeye hükmettiğini hatırlatmaktadır.

Evvel benem âhir benem cânlara cân olan benem

Azup yolda kalanlara hâzır meded iden benem

---

115 Faruk Kadri Timurtaş, *Yunus Emre Divânı*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2012), 244-245.

116 Üzerinde durulacak gazelin tahlili esnasında, Yûnus Emre'yle ilgili yeri geldikçe verilen diğer metin örneklerinde ve gazelli ilgili bazı açıklamalarda Mustafa Tatcı'nın Yûnus Emre Külliyâtı I/Yûnus Emre Divânı-İnceleme ve Yûnus Emre Külliyâtı II/Yûnus Emre Divânı-Tenkitli Metin adlı kitaplarından yararlanılmıştır.

Kar yagduran buz tonduran hayvânlara rızkın viren

Şöyle bilün ol mahlûka ol Rahîm ü Rahmân benem

(193/1,7)

Evvel kadîm önden sona zevâli yok sultân benem

Yidi iklime hükm idüp yiri gögi dutan benem

(195/1)

Evvel, Âhir, Kadîm gibi Allah'ın zati sıfatların bahseder. Meded eden benim diyerek ve Rahman ve Rahim isimlerini zikrederek Allah'ın merhametli oluşunu hatırlatır.

Ol Kâdir-i Kün feyekûn lutf idici Sübhân benem

Kesmedin rızkını viren cümlelere sultân benem

Nutfeden Âdem yaradan yumurtadan kuş düreden

Kudret dilini söyleren zikr eyleyen Sübhân benem

Kimini zâhid eyleyen kimini fâsık eyleyen

'Ayıblarını örtüci delile burhân benem

Bir kulına atlar virüp 'avrat u mâl çoklar vvirüp

Hem birinün yok bir pûlı rahm idici Rahmân benem

Benem ebed benem bekâ ol Kâdir ü Hay mutlaka

Hızır ola yarın sakâ anı kılan Gufrân benem

(211/1-5)

Yunus Emre ilahi kitapları zikretmiştir. İlahi kitaplar, kâmil insana işaret eder. Yunus Emre'nin şiirleri bütünlük içinde ele alındığında onun ilâhî kitapların her birini manevî birer makam olarak değerlendirdiği görülür. Fenafillah makamında olna şair kendini "tevhid-i esmâ" ve "tevhid-i zât"a işaret eden İncil ve Kur'an'da görür ve nefsini bu kitaplarla özdeşleştirir.[117]

[117] Ferdi Kiremitçi, "Yûnus Emre'nin "Benem" Redifli Bir Gazeli Üzerine Çoğulcu Tahlil Denemesi", *Mavi Atlas*, 5/2 (2017), 608.

Gördüm gögün meleklerin her biri bir cünbişdedir

Hak Çalab'un zikrin ider İncîl ü hem Kur'ân benem

(177/5)

Halk içinde dirlik düzen dört kitâbı togru yazan

Ag üstine kara dizen ol yazılan Kur'ân benem

(193/8)

Yunus Emre, bazı peygamberlerin isimlerini zikrederek onların çeşitli özelliklerine bazen de yaşadıkları önemli olaylara telmihte bulunur. Hz. Muhammed ile miraca yükseldiğini; Hz. Musa, Hz. İsa, Hz. Yusuf, Hz. Süleyman, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail peygamberlerle birlikte olduğunu bazen de mezkûr peygamberlerin kendisi olduğu söyler.

Muhammed ile bile Mi'râc'a çıkan benem

Ashâb-ı Suffa'yıla yalıncak olan benem

(185/5)

Ol Hak Habîb'i Mustafâ Mi'râc'a idicek sefer

Ol dem cânum fikr eyledüm ol sırrını duyan benem

(187/10)

Hz. Muhammed'den bahsettiği beyitlerinde onun Miraç mucizesine göndermede bulunmuştur.

Sekiz Uçmak 'âşıklara köşk ü sarâydur anlara

Mûsâ'layın Tûr Tagı'nda hayrân olup kalan benem

(195/8)

Musâ Peygamber ile bin bir kelime kıldum

'Îsâ Peygamber ile göklere çıkan benem

Nemrûd odın İbrâhîm'e ben bâg u bostân eyledüm

Küfür yüzinden toguban gine odı yakan benem

(187/7-8)

Yûsuf ile çâha inen terâzûya altûn vuran

Keffesini basaduran Mısır ıssı sultân benem

(195/4)

Kâf'dan Kâf'a hükm eyleyen dîvleri hükmine koyan

Yile binüp seyrân kılan bu mülke Süleymân benem

(195/6)

Nemrûd'daki suret kılan İbrâhîm'i oda atan

Bir kılını yandurmayan od u gül ü reyhân benem

(199/4)

Şimdi adum Yûnus durur ol demde İsmâ'îl idi

Ol dost içün 'Arafât'a kurbân olup çıkan benem

(187/11)

Yunus Emre, "Ene'l-Hak" diyen mutasavvıf Hallâc-ı Mansûr'a gönderme yapmaktadır.

Ol Hallâc-ı Mansûr'ıla söyleridüm Ene'l-Hakk'ı

Hem yine anun boyına dâr urganun dakan benem

(187/9)

'Âlemde fitneyi kodum Mansûr'ı kül itdi odum

Dilinde Ene'l-Hakdidüm boynındagı urgan benem

(199/2)

Sonuç

Yunus Emre şathiyelerinin en meşhur olanı "Çıkdım erik dalına…" diye başlayan şiiridir. İlk bakışta tutarsız sözler gibi görünen bu şathiyede hiçbir dini sözcük göremeyiz. Ancak bu şathiyenin şerhlerini incelediğimizde her bir sözcüğün bir tasavvufi kavrama işaret ettiğini ve sufinin seyr-i süluk yolculuğu hakkında rehberlik ettiğini görmekteyiz.

Yunus Emre'nin "benem" redifli toplam 9 gazeli bulunmakta ve bu gazeller birbirine benzer özellik göstermektedir. Bu gazellerde şatah ifadelerin bulunduğu bazı beytiler vardır ki bunlarda bazen Allah'ın isim ve sıfatlarını kullanarak "Ene'l-Hak" şiarında sözlerdir. Yunus Emre yalnızca "ben ilahım" dememiş bazen de peygamberlerin isimleri ve ilahi kitaplar ile şatahat türünden sözler söylemiştir.

Şathiye türünde eser veren diğer şairlerden farklı olarak Yunus Emre doğrudan Allah ve diğer ilahi kavramları alaycı bir üslupla ele almamış olmasıdır. Örneğin Kaygusuz Abdal'ın (ö. 848/1444 [?]) "Kıldan köprü yaratmışsın/ Gelsin kullar geçsin deyu/ Hele biz öyle duralım/ Yiğit isen geç a Tanrı" şirinde olduğu gibi doğrudan Tanrı'ya meydan okumaz. Yunus Emre'nin şathiyelerinin altında tasavvufi bir anlam olduğu onun şiirlerini şerh eden onlarca şair tarafından ortaya konmuştur.

Kaynaklar

Ak, Suat. *Çıktım Erik Dalına Yunus Emre'nin Bir Şiirinin Üç Şerhi*. İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2017.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara: Otto, 6. Basım, 2014.

Doğanbaş, Muzaffer *Hacı Bektaş Veli Velâyetnamesi*, İstanbul: Dörtkapı, 2020.

DOI: 10.18795/gumusmaviatlas.357656

Emre, Yunus. *Nasihatler Kitabı (Risâletü'n Nushiyye)*, haz. Ziya Avşar, Ankara: Eskişehir 2013 Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı, 2013.

Erzi, Adnan Sadık. "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar I: Yûnus Emre'nin Hayatı Hakkında Bir Vesika, I.", *TTK Belleten*, XIV/53 (1950), s. 85-89.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Manakıb-ı Hacı Bektâş-ı Velî «Vilâyet-Nâme»*, İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958.

Hoca, Nazif. *Rûzbihân al- Baklî ve Kitâb Kaşf al-Asrâr'ı ile Farsça Bâzı Şiirleri*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

İhyâ Tercüme ve Şerhi, 1. Cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Kiremitçi, Ferdi. "Yûnus Emre'nin "Benem" Redifli Bir Gazeli Üzerine Çoğulcu Tahlil Denemesi", *Mavi Atlas*, 5/2 (2017), 577-625.

Öztürk, Erdem Can. "Yunus Emre'nin Çıkdum Erik Dalına Matla'ıyla Başlayan Şiirine Yazılan İki Şerhin Mukayesesi", *İslara Uluslararası İslam Araştırmaları Kongresi (12 Şubat 2022)*, ed. Erdem Can Öztürk vd., 67- 86. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Yayınları, 2022.

Tatcı, Mustafa. "Yûnus Emre", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*, 43. Cilt. İstanbul: TDV

Tatcı, Mustafa. *Dîvân ve Risâletü'n-Nushiyye*, İstanbul: H Yayınları, 2. Basım, 2011.

Tekin, Şinasi. "İkinci Bâyezît Devrine Ait Bir Mecmûa". *TUBA*, III (1979).

Uludağ, Süleyman. "Şathiye", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*, 43. Cilt. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 22. Basım, 2012.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.

Yayınları, 2013.

Yusuf Sıdkî el-Mardinî, *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i Kitâb-ı İhyâu Ulûmi'd-Dîn*

Türk Edebiyatında İlk Mersiyeler ve Ahmedî'nin Hamza Bey Mersiyesi

The first Elegies in Turkish Literature and Ahmedi's Elegy for Hamza Bey

Songül GÜREVİN*

Özet

Ölenin ardından duyulan üzüntüyü dile getirmek ve onu anmak her toplumda görülen duygusal tarafı baskın bir uygulama şeklidir. Bu durum bütün toplumlarda görülse de mersiye adı altında edebî bir tür olarak ilk defa Arap edebiyatında ortaya çıkmıştır. İslamiyet'in kabulünden sonra Fars edebiyatına da geçmiş ve daha sonra Türk edebiyatında Arap ve Fars edebiyatı paralelinde gelişen bir tür olarak mersiye var olmuştur. Mersiyeler muhteva olarak kaybedilen kişinin ardından duyulan acıyı ifade etmek, kadere rıza göstermek, dünyanın geçiciliğini vurgulamak, ölünün yakınlarını sabır ve metanete davet etmek gibi hususları içerir. Türk edebiyatında daha çok yakın akrabaya, din ve devlet büyüklerine, Kerbela şehitlerine mersiye yazıldığı görülmektedir. Başlangıçta sadece kişiler için mersiye yazılmakla birlikte zamanla kelimenin çağrışım alanı genişlemiş ve kaybedilen kişiler yanında yitirilen birçok şey için mersiye söylenmeye başlanmıştır. Edebiyatımızda mersiye insan dışında en çok şehirler hakkında özellikle de toplum için siyasi ve kültürel bakımdan önem taşıyan şehirler hakkında yazılmıştır. Şehirlerin yanı sıra edebiyatımızda yitirilen hayvanlar için de mersiye yazıldığı görülmektedir. Edebiyatımızda sevilen bir atın, kedinin, köpeğin ölümü yahut kaybı üzerine yazılmış mersiye örnekleri de mevcuttur. Çalışmamızda Türk edebiyatında yazılan ilk mersiye örneklerinin açıklanması ve Hamza Bey mersiyesi örneğinin incelenmesi amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Edebiyatı, Ölüm, Mersiye, Ahmedî, Hamza Bey.

Abstract

Mourning a deceased person and commemorating them is a dominant emotional practice seen in every society. Although this situation is observed in all societies, its existence as a literary genre under the name of "elegy" appeared in Arabic literature for the first time. After the adoption of Islam, it also passed to Persian literature, and later on "elegies" existed as a separate genre in Turkish literature, that developed parallel to Arabic and Persian literature. Elegies include subjects such as expressing pain due to losing a beloved one, showing acceptance of the decreed destiny, emphasizing the temporariness of this world, and calling the relatives of the deceased one to forbearance and strength. In Turkish literature, it is seen that an elegy is more often written for close relatives, religious and state figures, and the martyrs of Karbala. Although initially, it was written only for people, over time, the connotation of the word has expanded and an elegy was made for many things that have been lost besides deceased people. In our literature, and apart from writing an elegy for people, cities were the most to be written about, especially those that were politically and culturally important in society. In addition to cities, an elegy is also written for animals that were lost.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0263-0930, e-posta: gurevin.songul@hbv.edu.tr

There are examples of elegies written for the death or loss of a beloved horse, cat, or dog in our literature. In our study, we aim to identify the first elegy examples written in Turkish literature and to examine the example of Hamza Bey Elegy.

Keywords: Turkish Literature, Death, Elegy, Ahmadi, Hamza Bey.

Giriş

Doğumla birlikte var olan ölüm, bütün canlılar için kaçınılmaz bir sondur. Sevilen bir yakının yitirilmesi, ardında kalanlar için katlanılması zor bir acıya neden olur. Ölüm karşısında çaresiz olan insanoğlu, yaşadığı bu acıyı dile getirerek hafifletme yoluna başvurur. Genellikle ölenin kaybı üzerine duyulan acı, ölenin methi, ölümün hakikati, dünya hayatının geçiciliği, ölenin affı ve mağfireti için dua edilmesi gibi konuları ihtiva eden ifadeler manzum bir şekilde dile getirilir. Ortaya çıkan bu manzum kalıplar edebî bir tür olarak günümüz mersiyelerini oluşturmuştur.

Mersiye, Arapça "risa" kökünden türemiş bir mastar olup ölenin iyiliklerini anıp ağlamak, onun hakkında ağıt söylemek amacıyla ifade edilen sözler anlamına gelmektedir. Kısaca mersiye "Ölmüş kimse üzerine yazılmış manzume" olarak ifade edilebilir.[118]

İnsanlık tarihindeki ilk şiirin mersiye olduğu ve Kâbil'in Hâbil'i öldürmesi üzerine Hz. Âdem tarafından söylendiği bilinmektedir. Latîfî tezkiresinde bu konuya şu ifadeyle yer vermiştir: "Ol zaman ki Kâbil, Hâbil'i katl itdi anı görüp Âdem-i Safînün sîne-i sekînesinden sürûrı ve dîdeden nûr u karârı gitdi. Zîrâ hem oğlı hem yârı idi helâk olup gitdi ve nice rûzgâr vâlih u zâr olup mersiye tarzında bu birkaç beyti ibdâ' u îrâd idüp okurdı."[119]

Ölüm üzerine duyulan acılar, insanlık tarihi boyunca çeşitli şekillerde, farklı toplumlar tarafından ifade ediliyor olsa da mersiyenin bir edebi tür olarak var olması, ilk defa Arap edebiyatında görülmüştür. İslamiyet'in kabulüyle Fars edebiyatına daha sonra ise Türk edebiyatına geçmiştir.

Arap edebiyatında mersiyeye, cahiliye döneminde özel bir önem atfedilir. Cahiliye dönemi mersiyelerinde ahiret hayatıyla ilgili ifadeler yer almaz. Ölenin intikamının alınması arzusuna yer verilir. Türün ilk örneği olarak kabul edilen mersiye, Arap edebiyatı kadın şairlerinden Hansâ'nın, bir kabile mücadelesi sırasında kaybettiği iki kardeşinin acısını dile getirmek için söylediği mersiyedir. Arap edebiyatında şekillenen klasik mersiye formu üç ana bölümden oluşur. Bunlar ölen kişinin kaybedilmesinden duyulan keder, acı ve üzüntünün dile getirildiği ağlama bölümü (nedb, nevh), yitirilenin erdemlerinin anlatıldığı övgü bölümü (te'bin) ve duyulan acılara katlanmanın tavsiye edildiği bölümdür (sabr, azâ').[120]

Fars Edebiyatında ise İslamiyet öncesi dönemde mersiye mahiyetinde şiirler yazıldığı bilinse de haklarında detaylı bilgiler mevcut değildir. Mersiye, İslamiyet'in kabulüyle Fars edebiyatında görülmeye başlamıştır ve türün nakledilen ilk örneği Rûdekî'ye (ö. 941) aittir. Fars edebiyatında mersiyeler üç kısma ayrılır. Bunlar resmî-törensel, şahsî-ailevî ve dinî (mezhebî) içerikli mersiyelerdir. Fars edebiyatında mersiyeler tasavvufî ve felsefî eğilimlerle yazılmış, Hâfız-ı Şirâzî (ö. 1390), Nizâmî-i Gencevî (ö. 1214) ve Sa'dî-i Şîrâzî (ö. 1292) gibi büyük şairlerin de mersiyeleri mevcuttur.[121]

[118] Faruk Toprak, "Mersiye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/215.
[119] Rıdvan Canım, *Latîfî Tezkiretü'ş-şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi 2000), 79.
[120] Köprülüzade Mehmed Fuad, "Bizde Mersiye ve Mersiyeciler", *Yeni Mecmua* 1/16 (1917), 325.
[121] Tahsin Yazıcı, "Mersiye (Fars Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/218; Ersin Selçuk, "İran Edebiyatında Mersiye Türleri", *Doğu Araştırmaları* 12(2013), 9.

1. Türk Edebiyatında İlk Mersiyeler

Türk edebiyatında ölenin ardından söylenen şiirler İslamiyet öncesi dönemde, "yuğ, ağıt, sagu, şivan" gibi adlarla anılırken, İslam'ın kabulüyle mersiye adı altında müstakil bir tür olarak var olmuştur. Eski Türk şiirinde sagu denilen mersiyeler, daha doğrusu ağıtlar 7 ve 8 heceli dört mısradan meydana gelen kıt'alarla yazılıyordu. Türklerin İslamiyet'i kabulünden sonra başka alanlarda olduğu gibi şiir şekillerinde ve türlerinde de değişiklikler görülmüştür. Ağıt geleneği devam ederken, Arap edebiyatından Fars edebiyatına, oradan da Türk edebiyatına geçen mersiye türü, şairlerimiz tarafından kullanılmaya başlanmıştır.

Anadolu'da mersiye türünün ilk örnekleri, XV. yüzyılda görülmeye başlamıştır. Mersiye türünün Anadolu'daki ilk örnekleri Germiyan beyliğinde yetişen şairler tarafından verilmiştir. Kaynaklara göre Ahmedî'nin (ö. 1412-13) Germiyan Beyi Süleyman Şah (ö. 1387) için yazmış oluğu mersiye, türün Türk edebiyatındaki ilk örneği olarak kabul edilir.[122] XIV. yüzyılda, Anadolu'nun edebî ve ilmî faaliyetleri büyük ölçüde Germiyan beyliği sınırları içinde canlılığını korumaktaydı. Germiyan beyliğinin gerçekleştirdiği başarılı fetihler sayesinde gelişen ekonomisi, ilmî ve kültürel faaliyetlerin artmasına olanak sağlamıştır. Farklı coğrafyalardaki ilim adamlarının kendi topraklarına davet edilmesi aynı zamanda kendi bünyelerinde bulunan ilim adamlarının da ilim tahsili için farklı coğrafyalara gönderilmesi önemsenmiştir. Germiyan sarayının desteğiyle Türkçe, bu bölgede edebi bir dil olarak yetişmiş daha sonra bu bölgede gelişen şairler Osmanlı döneminin ilk edebî kadrosunu oluşturmuştur. Şeyhoğlu Mustafa (ö. 1414), Şeyhî (ö. 1429), Ahmedî ve Ahmed-i Dâî (ö. 1421 sonrası) bu şairler arasındadır.[123]

Bu şairlerden Ahmedî, Germiyan beyi Süleyman Şah döneminde Germiyan sarayında bulunmuş ve bu beyin pek çok ihsanına mazhar olmuştur. Süleyman Şah'ın ölümü üzerine, mersiye türünün ilk örneği olarak bilinen terkîbibent nazım şeklindeki mersiyesini kaleme almıştır. Şiir daha sonra Anadolu'da yazılacak mersiyelerin adeta bir prototipidir.[124] "Mefâ'ilün, mefâ'ilün, fe'ûlün" aruz ölçüsüyle yazılan mersiye, 9 bend halinde toplamda 71 beyitten oluşmaktadır. Beş bendden oluşan klasik mersiye formuna göre edebiyatımızda yer alan uzun mersiyeler arasında sayılabilir.

Naôar itdüm bu çarò u bu medÀrÀ

İder degül kimesneyle müdÀrÀ[125]

Ahmedî'nin Süleyman Şah mersiyesi, ölümün kalanlar için ibret olmasını hatırlatan sözlerle başlar. Dünyanın geçiciliğinden, insanların dünyanın geçici güzelliklerine kanmasından yakınılır, ölenin ardından duyulan üzüntü ifade edilir. Mersiyelerin dua bölümü kabul edilen son bölümünde ise diğer mersiyelerden farklı olarak, ölen padişahın makamının cennet olması gibi temenni ve dua ifadeleri yerine, Süleyman Şah'ın halefinin övgüsüne yer verilmiştir. Ahmedî'nin, XIV. yüzyılın en önemli mesnevileri arasında görülen *İskender-nâme* adlı eserini de Süleyman Şah için kaleme aldığı ancak vefatı üzerine Emir Süleyman'a (ö. 1411) armağan ettiği bilinmektedir.[126]

Ahmedî Divanı'nın, Diyanet İşleri Başkanlığı nüshası bulunup incelenene kadar, Ahmedî'nin yalnızca Süleyman Şah için yazdığı mersiye bilinmekteydi. Yapılan çalışmalar *Ahmedî Divanı*'nın bilinen 6 nüshası incelenerek yapılmaktaydı. Ancak 2021 yılında Emrah Gülüm tarafından hazırlanan doktora çalışmasında, *Ahmedî Divanı*'nın yeni ortaya çıkan Diyanet İşleri Başkanlığı nüshası da incelemeye dâhil edilmiştir. 7 nüsha üzerinden hazırlanan çalışmada *Ahmedî Divanı*'nın diğer nüshalarının hiçbirinde bulunmayan yeni bir mersiyesinin olduğu ortaya çıkmıştır.

---

[122] Mustafa İsen, *Dile Duran Ölüm Klasik Türk Edebiyatında Mersiyeler* (İstanbul: Kapı Yayınları 2012) 2-3.
[123] Rumeysa Kocadere, *Germiyanoğlu Beyliği'nde Edebi Kültür ve Hayat* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 13-14; İsen, *Dile Duran Ölüm Klasik Türk Edebiyatında Mersiyeler*, 11.
[124] İsen, *Dile Duran Ölüm Klasik Türk Edebiyatında Mersiyeler*, 59.
[125] Emrah Gülüm, *Ahmedî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 12; Ahmet Atilla Şentürk - Ahmet Kartal, *Eski Tük Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008), 536.
[126] Kocadere, *Germiyanoğlu Beyliği'nde Edebi Kültür ve Hayat*, 38.

Dünyeyi ãanma ki kimseye muóÀbÀ idiser
YÀ ecel Àdemi Àsir geyüb ibúÀ idiser[127]

Beytiyle başlayan mersiye, 5 bend ve toplamda 40 beyitten oluşması yönüyle Süleyman Şah mersiyesine göre klasik mersiye formuna daha yakındır. Bu mersiyenin incelenmesi ilerleyen sayfalarda Ahmedî'nin Hamza Bey mersiyesi başlığı altında yapılacaktır.

Ahmedî'den sonra yine Germiyan beyliği çevresindeki şairlerden olan Şeyhî (ö. 1431), Germiyanoğulları beylerinden II.Yakub (ö. 1429) için terciibend tarzında bir mersiye kaleme almıştır. "Mef'ûlü, fâ'ilâtü, mefâ'îlü, fâ'ilün" aruz ölçüsüyle yazılan mersiye, 5 bend ve toplamda 50 beyitten oluşmaktadır. Yakub Bey'e daha önce birkaç kaside de yazmış olan Şeyhî, mersiyesinde Yakub Bey'in vefatından ötürü duyduğu üzüntüyü dile getirmiştir. Dünyanın geçiciliği ve aldatıcılığını vurgulayarak başlayan mersiyede tabiat, şairin üzüntüsüne eşlik ederek acısını paylaşır. Bu mersiyede diğer mersiyelerde olduğu gibi padişahın halefine övgü bölümü yoktur. Çünkü Germiyan tahtı Sultan Yakub'un vasiyetine göre onunla sona ermiştir.[128]

Şeyhî, aynı zamanda Osmanlı hanedanı için yazılan ilk mersiyeyi de kaleme almıştır. Çelebi Mehmed (ö. 1421) için kaleme aldığı mersiyesi, Yakub Bey mersiyesinde olduğu gibi terciibent nazım şekliyle yazılmıştır. "Mef'ûlü, fâ'ilâtü, mefâ'îlü, fâ'ilün" aruz ölçüsüyle yazılan mersiye 5 bend ve toplamda 51 beyitten oluşmaktadır.[129]

Mersiyenin Türk edebiyatında görülmeye başladığı XV. yüzyılda, Ahmedî'nin yeni ortaya çıkan Hamza Bey mersiyesi de dâhil edilirse toplamda 17 örneği verilmiştir. Bu yüzyılda mersiye yazan şairler şunlardır: Ahmedî(2), Şeyhî(2), Kemal Ümmî(2), Cem Sultan, Ahmet Paşa, Karamanlı Aynî(3), Firdevsî, Necâti(2), Mesîhî, Kıvâmî, Tâcî-zâde Câfer Çelebi. Eldeki bilgilere göre XV. yüzyılda verilen 17 mersiye örneğinin üçü kaside, biri mesnevi, ikisi murabba geri kalanı ise terkib-terci' bendlerden oluşmaktadır. Türk edebiyatı mersiyelerinde en çok tercih edilen nazım şekilleri sırasıyla terkîbibent, kaside, terciibent, murabba', müseddes şeklindedir. Gazel, kıt'a, muaşşer, muhammes ve tahmis nazım şekillerinde çok az sayıda mersiye örneği verilmiştir. Mesnevi nazım şekliyle ise yalnızca bir mersiye örneği olduğu bilinmektedir.[130]

Mustafa İsen'in yapmış olduğu tasnife göre Türk Edebiyatında mersiyelerin ilk görülmeye başlandığı yüzyıl olan XV. yüzyılda yazılan mersiye sayısı, genele oranla %11.59'dur. Bu oranı %49.27 ile XVI. yüzyıl takip etmektedir. Bu yüzyılda mersiye türü, hem nitelik hem nicelik bakımından en parlak dönemini yaşar. XVII. yüzyılda ise yazılan mersiye sayısında azalma görülür ve bütün mersiyelere oranla %20.28'i bu yüzyılda yazılır. XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise geleneksel formda yazılan mersiye sayısı gittikçe azalmakta ve Batı etkisiyle farklı formlarda yeni ağıt örneklerinin verildiği görülmektedir.[131]

Türk edebiyatında neredeyse her dönemde mersiye örnekleri verilmiştir. Ancak yazılan mersiyelerde ölüm ve sonrası konularına değinildiği görülmemiştir. Oysa ilk bakışta mersiye şiirinin ölüm kavramı hakkında düşünceler barındırdığı tahmin edilir. Aksine mersiye şiirinde ölüm ve ahiret kavramı bir arada verilmiş ve bu kavramlar İslamiyet'in sunduğu biçimde ele alınmıştır. Mersiye şairi İslamiyet'in yasakladığı yas geleneğine uymuş ve şiirinde insanın yazgısına boyun eğişini dile getirmiştir.[132]

[127] Gülüm, *Ahmedî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*, 553.
[128] İsen, *Dile Duran Ölüm Klasik Türk Edebiyatında Mersiyeler*, 66-67.
[129] İsen, *Dile Duran Ölüm Klasik Türk Edebiyatında Mersiyeler*, 11.
[130] İsen, *Dile Duran Ölüm Klasik Türk Edebiyatında Mersiyeler*, 11,20.
[131] İsen, *Dile Duran Ölüm Klasik Türk Edebiyatında Mersiyeler*, 13-15.
[132] Mine Mengi, "Eski Edebiyatımızın Mersiyelerine Toplu Bir Bakış", *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 2 (1984), 98-99.

1. Ahmedî'nin Hamza Bey Mersiyesi

1.1. Ahmedî'nin Hayatı

Ahmedî, kurucu şair olması nedeniyle Divan Edebiyatının en önemli şairlerindendir. XIV. yüzyılın ikinci yarısı ile XV. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşamıştır. Ahmedî hakkında elde edilen bilgilerin muğlak olduğu bilinmektedir. Bu belirsizliğin nedeninin, döneminde yaşanan siyasi karışıklıklar ve tezkire yazarlarının, Ahmedî hakkında yetersiz ve benzer bilgiler aktarmasından kaynaklandığı ifade edilebilir.

Ahmedî'nin, tam adının ne olduğu kesin bir şekilde ortaya konulmamakla birlikte araştırmacılar iki ayrı rivayet etrafında birleşmişlerdir. Kâtip Çelebî, şairin tam adını "Tacü'd-din İbrahim bin Hızr", Rieu ise "Tâcü'd-din Ahmet bin İbrahim el-Ahmedî" olarak aktarmıştır. Kaynaklardaki genel kabul asıl adının İbrahim, lakabının Tâceddîn, babasının adının Hızır olduğu yönündedir.[133]

Muhtemelen 735/1334-35 yılında doğan şairin, Germiyanlı veya Sivaslı olduğuna dair iki ayrı rivayet tekrar edilmektedir. Ahmedî hakkında detaylı çalışmaları bulunan Tunca Kortantamer ise Ahmedî'nin Amasya'lı olmasının akla daha yatkın olduğu fikrini ileri sürmüştür. Bütün bu iddialardan anlaşıldığı üzere Ahmedî'nin memleketi hakkında da bir kesinlik mevcut değildir.

İlköğrenimini nerede aldığı bilinmemekle birlikte kaynaklar yüksek eğitim alabilmek için Ahmedî'nin Mısır'a gittiği konusunda birleşmişlerdir. Ahmedî, Mısır'da Şeyh Ekmeleddin'den İslâmî ilimlerin yanında tıp ve geometri alanında da eğitim almıştır. Daha sonra "Devrin şâir-i pür me'ârifi" ünvânını alarak Tunca Kortantamer'in varsayımlarına göre aşağı yukarı 1354 yıllarında Anadolu'ya dönmüştür.[134]

Ahmedî'nin Anadolu'ya döndükten sonra nerelere gittiği, neler yaptığı konusunda pek fazla veri bulunmamaktadır. Ahmedî'nin Osmanlı sarayından önce Aydın ve Germiyanoğulları saraylarında da bulunduğu bilinmektedir. Ancak bu iki beylikten ilk olarak hangisine intisap ettiği kesin olarak bilinmemektedir. Bu bilgilere göre Ahmedî; Aydın, Germiyan ve Osmanlı sarayları olmak üzere üç ayrı sarayda bulunmuş ve dönemin yöneticileri tarafından himaye edilmiştir. Ahmedî, Germiyan Beyi Süleyman Şah ile sıkı ilişkiler içinde olmuş, Germiyan sarayında ilgi ve lütuflara mazhar olmuştur. Bu yakın ilgiden ötürü *İskender-nâme* adlı eserini Süleyman Şah için kaleme almıştır.[135]

Ahmedî'nin, Osmanlı sarayına intisap ettiği tarih tam olarak bilinmemektedir. Germiyan Bey'i Süleyman Şah, kızını Osmanlı veliahdıyla evlendirirken, bazı topraklarını çeyiz olarak vermiştir. Çeyiz olarak verilen bu illerden, Kütahya ilinde bulunan Ahmedî, Kütahya'ya Osmanlı tarafından vali olarak atanan Yıldırım Bayezid (ö. 1403) ile tanışmıştır. Yıldırım Bayezid'den ilgi ve saygı görmüş, oğlu Emir Süleyman'a kapılanmıştır. Daha sonra Yıldırım Bayezid ve Timur (ö. 1405) arasında yaşanan Ankara savaşında, Timur'un galip gelmesiyle Ahmedî'nin bir takım sıkıntılar çektiği yazdığı şiirlerden anlaşılmaktadır. 1411 yılında Emir Süleyman'ın vefatına kadar kendisine bağlı kalmış ve yakın ilgisini görmüştür. *Cemşîd u Hurşîd* adlı mesnevisini Emir Süleyman adına yazmıştır.[136]

Son yıllarını Çelebi Mehmed'in yanında geçiren Ahmedî, Emir Süleyman'ın isteğiyle hazırladığı *Tervîh'ul Ervâh* adlı eserini, mukaddimesine bir takım ilaveler yaparak Çelebi Mehmed'e sunmuştur. 1413 yılında Amasya'da divan kâtipliği görevinde seksen yaşını geçmişken vefat etmiştir.[137]

Türkçe ve Farsça olmak üzere çeşitli eserler veren Ahmedî, *İskender-nâme* adlı eseriyle şöhret bulmuştur. Ahmedî'nin en fazla tanınan eseri olan *İskender-nâme*'si, edebiyatımızda Nizâmî-i Gencevî'nin *İskender-nâme* adlı eserine yazılan ilk naziredir. Ahmedî'nin, sanat bakımından en kıymetli olduğu kabul edilen eseri ise *Türkçe Divan*'ıdır. Divan'ı üzerine Tunca Kortantamer, Yaşar

---

[133] Gülüm, *Ahmedî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*, 87.
[134] Gülüm, *Ahmedî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*, 21.
[135] Kocadere, *Germiyanoğlu Beyliği'nde Edebi Kültür ve Hayat*, 38.
[136] Kocadere, *Germiyan Beyliği'nde Edebi Kültür ve Hayat*, 38-39.
[137] Kocadere, *Germiyan Beyliği'nde Edebi Kültür ve Hayat*, 39.

Akdoğan ve Melike Erdem Gündüz tarafından üç ayrı doktora çalışması hazırlanmıştır. Ayrıca doğrudan Divan'la ilgili üç ayrı yüksek lisans tezi de bulunmaktadır. 2021 yılına kadar Ahmedî'nin Divan'ı üzerine yapılan çalışmalar bilinen 6 nüsha incelenerek hazırlanmıştır. 2021 yılında ise Emrah Gülüm tarafından hazırlanan Divan'ın tenkitli metninde ise 7 nüsha incelenmiştir. Pandemi döneminde online hale getirilen Diyanet İşleri Başkanlığı arşivinin yazmaları arasında bulunan, Divan'ın daha önce hiç bilinmeyen ve hiçbir incelemeye dahil edilmeyen yeni bir nüshasının mevcut olduğu fark edilmiş ve bu nüshanın da dâhil edilmesiyle Emrah Gülüm tarafından, 6 nüsha olarak hazırlanan çalışma 7 nüsha halinde revize edilerek yayınlanmıştır. Yayınlanan teze göre Divan, 75 kaside, 2 terciibent, 8 terkîbibent, 1 muhammes, 778 gazelden oluşan 868 şiir, 9110 beyitten müteşekkildir.[138]

Diyanet İşleri Başkanlığı nüshası, yalnızca gazelleri barındırması yönüyle diğer nüshalardan ayrılır. Divan'ın iyi sayılabilecek nüshalarından biri olan bu metinde, diğer nüshaların hiçbirinde bulunmayan, İsa Bey'in (ö. 1390) oğlu Hamza Bey (ö. 1425-26) adına yazıldığı tahmin edilen, 40 beyitten oluşan bir mersiyenin bulunduğu ortaya çıkmıştır. Çalışmamızda bu mersiyenin duyurulması ve incelenmesi amaçlanmıştır.

2.2.Ahmedî'nin Hamza Bey Mersiyesi

Ahmedi'nin şimdiye kadar bilinen tek mersiyesinin, Türk edebiyatının ilk mersiye örneği kabul edilen, Süleyman Şah mersiyesi olduğu bilinmekteydi. Terkîbibent nazım şekliyle yazılan mersiye 9 bendden ve toplam 71 beyitten ibarettir. Ahmedî'nin hayatta iken bir süre Germiyan beyliğine intisap ettiği ve Germiyan Beyi Süleyman Şah'ın ilgi ve lütfuna mazhar olduğu bilinmektedir. Ahmedî yazdığı mersiyede Süleyman Şah'ın vefatıyla Müslümanların derin üzüntü içerisinde olduğunu, yetimlerin, muhtaçların sahipsiz kaldığını, güneşin ve ayın onun gidişiyle ağladığını ifade etmiştir. Süleyman Şah övgüsü ve vefatına duyulan üzüntünün ifade edilmesinden sonra gelecek padişahın onun intikamını alması istenmiş, devletin selameti için dua edilmiştir.

Yiraltında selÀùín çoúdur amma
Melik SülmÀn bigi yoú híç sulùÀn

Anuñçun var durur úÀim maúÀmı
Ki*anuñçun idebilür intiúÀmı[139]

Bu mersiye tercii ya da terkîbibent nazım şekliyle yazılan mersiyelerin en uzunlarından biri olması yönüyle dikkat çeker. Anadolu'da bu nazım şekliyle yazılan mersiyeler ortalama beş bendden oluşurken, terkîbibent nazım şeklinde yazılan mersiyelerin öncüsü kabul edilen Ahmedî'nin yazmış olduğu bu mersiye ise neredeyse iki misli uzunluktadır. Süleyman Şah mersiyesi, divan edebiyatında mersiye nazım türü için örneklik teşkil etmiş ve Ahmedî'den sonra gelen şairler için emsal niteliği taşımıştır.

Ahmedî'nin şimdiye kadar eldeki bilgilere göre yalnızca bir mersiyesi olduğu bilinmekteydi. Ancak Emrah Gülüm'ün hazırladığı doktora çalışmasında ilk defa incelenen *Ahmedî Divanı*'nın Diyanet İşleri Başkanlığı nüshasına göre Ahmedî'nin diğer nüshaların hiçbirinde mevcut olmayan yeni bir mersiyesinin bulunduğu ortaya çıkmıştır. Bu mersiyenin Aydınoğulları Beyliğinden İsa Bey'in oğlu Hamza Bey için yazıldığı tahmin edilmektedir.

Aydınoğulları beyliğinden İsa Bey'in, Türkçe ve Farsça bildiği, ilim ehlinin hamisi olduğu, ilme ve fikre önem verdiği bilinmektedir. Ahmedî de İsa Bey'in desteklediği ilim adamları arasında yer almaktadır. İsa Bey'in oğlu Hamza Bey'in yetiştirilmesine katkıda bulunmuş ona hocalık yapmıştır. Ahmedî, *Mirkâtü'l-edeb* adlı manzum Türkçe-Farsça sözlüğünü de Hamza Bey için yazmıştır. Hamza

[138] Gülüm, *Ahmedî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*,103-104.
[139] Gülüm, *Ahmedî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*, 543-544.

Bey, babasının vefatının ardından tahta geçmiş ve kısa bir süre sonra vefat etmiştir. Ahmedî'nin Hamza Bey'in vefatı sırasında hâlâ Aydınoğulları sarayına bağlı olup olmadığı ise bilinmemektedir.[140]

Ahmedî'nin Hamza Bey için yazdığı tahmin edilen mersiyesi, terkîbibent nazım şekliyle beş bend halinde toplam 40 beyitten oluşur ve "fe'ilâtün, fe'ilâtün, fe'ilâtün, fe'ilün" vezni ile yazılmıştır. Mersiye türü, Anadolu'da görülmeye başlamasıyla birlikte XVIII. yüzyıla kadar klasik formunu korumuş ve genellikle beş bend halinde yazılmıştır.[141] Bu bilgiden hareketle beş bendden oluşan Hamza Bey mersiyesinin, dokuz bendden oluşan Süleyman Bey mersiyesine kıyasla klasik forma daha yakın olduğu ifade edilebilir.

Şair ilk bentte dünyanın geçici olduğunu, buradaki güzelliklerin ölüm tarafından yağma edileceğini ifade eder. Eldeki nimetlerin kalıcı olmadığına, ecelin kimseyi ayırt etmeyeceğine ve paşa olsun bey olsun herkes için aynı olduğuna değinir. Ölümü ile Hamza Bey'in gidişini şu şekilde ifade eder:

Boyı*elif úaşları nÿn nÿr-ı şerîèat Óamza

Ki ölümi*itdi anuñ boyını òalúuñ hemze[142]

İkinci bentte ölenin ardından duyulan üzüntü ifade edilir. Klasik edebiyatta sık sık kullanılan "âh" ünlemi mersiyelerde daha reel bir anlam ifade etmektedir. Ah'ın yanında nâle, feryâd, figân ve zâr kelimeleri de kullanılar. Şairin üzüntüsüne dağlar, taşlar, yer, gök bütün kâinat eşlik eder. Paylaşılarak acının hafifleyeceği düşüncesiyle bütün kâinat yasa eşlik ettirilir.[143] Şair; *úurıdı ol tÀze-nihÀl, èömri güneşine zevÀl, úurıdı zülÀl, úahrıla çengÀl-i ecel, zÀr olub ol ãadr-ı ecel* sözleriyle ölenin ardından hissedilen üzüntüyü ifade eder.

CÀn mı var Óamza içün ki*aña irişmedi elem

YÀ göñül kim ölüminden aña irmedi melÀl[144]

Ölenin sevilen biri olduğu ve vefatından sonra geride kalan herkesin hüzne kapıldığı ifade edilir. Mersiyelerde ölenin ardından gözyaşı döküldüğü mübalağalı bir şekilde ifade edilir. Öyle ki gözlerden dökülenin yaş değil kan olduğu söylenir:

Çün anuñ öldügi úan eyledi cÀn u cigeri

Biz daòı yaşumuzuñ rengini*idelim ciğeri

Üçüncü bentte ölenin ardından duyulan üzüntü ile birlikte ölenin övgüsüne yer verilir.

Óamza Paşa'ya naôar eyle ki èibret göresin

Ola kim óÀlüñi bilmeklige èaúluñ diresin[145]

Dördüncü bentte ise ölenin övgüsüne devam edilir ve aynı zamanda geri kalanlar için ibret olması tavsiyesinde bulunulur.

Övgü ifadeleri mersiye şiirinde konu olan kişinin konumuna göre değişiklik gösterir. Ölenin hükümdar olması durumunda kahramanlıkları, başarıları, cömertlikleri övgü unsuru olarak kullanılır. Övgü ifadesi olarak; *Server ü yÀ ser-leşker, fikri vü ãÀyib naôar, cÀn-ı cihÀn, melikü'l-mülk* tamlamaları Hamza Bey mersiyesinde kullanılmıştır.

Mersiyelerin, bendlerden oluşuyor ise son bendi, beyitlerden oluşuyor ise son kısımları dua ve temenni konularını içerir. Hamza Bey mersiyesinin son bendinde ölenin ardından hayatın sona

140 Fatma Şentürk, *Aydınoğulları Beyliği'nde Edebi ve Kültürel Hayat* (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 9; Mehmed Fuad Köprülü, "Aydınoğulları Tarihine" Ait, *Türkiyat Mecmuası* 2 (1926), 417,426.
141 İsen, *Dile Duran Ölüm Klasik Türk Edebiyatında Mersiyeler*, 21-22,30.
142 Gülüm, *Ahmedî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*, 553.
143 İsen, *Dile Duran Ölüm Klasik Türk Edebiyatında Mersiyeler*, 36-37.
144 Gülüm, *Ahmedî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*, 554.
145 Gülüm, *Ahmedî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*, 554-555.

ermediği, bir kişinin ölümüyle bütün hayatın durmayacağı, asıl önemli olanın devletin idamesi olduğu vurgulanmıştır.

Úul ki sulùÀn işiginde ola doàruluúıla
Aña dügün durur ol ãanmaàıl anı mÀtem

Dut ki DÀvud durur Óamza n'ola öldiyise
Çün SüleymÀn'uñ elinde ola mülk ü òÀtem

Aómedí'nüñ bu durur dilegi Óaú'dan dÀyim
Ki*ebedü'd-dehr ola devlet-i şÀhuñ úÀyim[146]

Ölümden sonraki hayat, ahirete bakış açısı gibi hususlar mersiyelerde sıklıkla işlenen konular arasındadır. İslam düşüncesinde ahiret, bu dünyadan sonraki ebedî hayat olarak tanımlanır. Bu nedenle mersiyelerde ahiret genelde olumlu ifadelerle kullanılır. Ancak ölümün bir yok oluş telakki edildiği fikrine dayanan bazı olumsuz ifadelerin örneklerini görmek de mümkündür. Örneğin Hamza Bey mersiyesinde geçen;

Çünki varlıúı yoúa dönderürimiş ölmek
N'olayıdı kişi yaradılub olmasa diri

beytinde ölüm bir yok oluş olarak ifade edilirken;

Úadem uran bu vücÿda èademe girü gider
Kim durur bÀúí vü cÀvíõ hemín Ízid-i pÀk[147]

beytinde ise insanın ölümlü oluşu ve yalnızca Allah'ın baki kalacağı ifade edilmiştir.

Sonuç

Mersiye, Arap edebiyatında ortaya çıkmış bir nazım türüdür. İslamiyet öncesi Arap edebiyatında mersiyeye büyük önem atfedilmiş ve neredeyse her ölünün ardından mersiye okunmuştur. İslam sonrası Arap edebiyatı mersiyeleri, muhtevada İslam inancı doğrultusunda bir takım değişiklikler olmakla birlikte sürekliliğini korumuştur. Mersiye, Fars edebiyatında ise İslam sonrası dönemde Arap edebiyatından geçerek ilk örneklerini vermiştir.

Türk edebiyatında, İslamiyet öncesi dönemde ölenin ardından söylenen şiirler ağıt, sagu, yuğ gibi adlarla anılırken, İslamiyet sonrası Arap ve Fars edebiyatı paralelinde gelişen mersiye türü görülmeye başlanmıştır. Anadolu'da ilk mersiye örnekleri Germiyanoğulları beyliği bünyesindeki şairler tarafından verilmiştir. Buna göre türün XV. yüzyılda Türk edebiyatında görülmeye başladığı ifade edilebilir.

Ahmedî'nin Germiyan Beyi Süleyman Şah için yazmış olduğu mersiye, Türk edebiyatının ilk mersiyesi kabul edilir. Terkîbibent nazım şekliyle yazılan şiir, terkîbbent formundaki mersiyeler için emsal niteliği taşımış ve daha sonra yazılacak mersiyeler için kaynaklık teşkil etmiştir. Ahmedî'den sonra mersiye yazan ikinci şairin ise yine Germiyanoğulları beyliği çevresinde yetişmiş şairlerin arasında bulunan Şeyhî olduğu bilinmektedir. Şeyhî, her ikisi de terciibent nazım şeklinde olmak üzere iki mersiye kaleme almıştır. Bu mersiyelerden biri Germiyanoğulları beylerinden II. Yakup adına diğeri ise Osmanlı hanedanından Çelebi Mehmed adına yazılmıştır.

---

[146] Gülüm, *Ahmedî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*, 556-557.
[147] Gülüm, *Ahmedî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*, 555.

Ahmedî'nin şimdiye kadar bilinen Süleyman Şah mersiyesi dışında yeni bir mersiyesi olduğu ortaya çıkmıştır. *Ahmedî Divanı*'nın en son tespit edilen Diyanet İşleri Başkanlığı nüshasında diğer nüshaların hiç birinde bulunmayan Ahmedî'ye ait yeni bir mersiyenin olduğu ortaya çıkmıştır. Aydınoğulları Beylerinden İsa Bey'in oğlu Hamza Bey adına yazıldığı tahmin edilen mersiye terkîbibend nazım şeklinde kaleme alınmış ve beş bendden oluşmuştur.

Kaynaklar

Akalın, Mehmet. "Ahmedi'nin Dili". *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, 37 (1989), 9-153.

Akdoğan, Yaşar. *Ahmedî Dîvânından Seçmeler*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.

Canım, Rıdvan. *Divan Edebiyatında Türler*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2010.

Canım, Rıdvan. *Latîfî Tezkîratü'ş-şu'arâ ve Tabsıratü'n-nuzamâ*. Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi, 2000.

Demirbilek, Salih. "Ahmedî'nin İskender-nâme'sinde Ölüm ve Mahiyeti". *Studies Of The Ottoman Domain*, 7/13 (Ağustos 2017), 199-210.

Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitapevi, 2007.

Dilçin, Cem. *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1983.

Gülüm, Emrah. *Ahmedî Dîvânı (İnceleme-Tenkitli Metin-Tıpkıbasım)*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

İsen, Mustafa. "Mersiye-Türk Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/218-219. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

İsen, Mustafa. *Dile Duran Ölüm Klasik Türk Edebiyatında Mersiyeler*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2012.

Kocadere, Rümeysa. *Germiyanoğulları Beyliği'nde Edebi ve Kültürel Hayat*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Köprülüzade, Mehmed Fuad. "Aydınoğulları Beyliğine" Ait. *Türkiye Mecmuası*, 2 (1924) 417-426.

Köprülüzade, Mehmed Fuad. "Bizde Mersiye ve Mersiyeciler I". *Yeni Mecmua*, 1/16 (1917) 305-308.

Köprülüzade, Mehmed Fuad. "Bizde Mersiye ve Mersiyeciler II". *Yeni Mecmua*, 1/17 (1917) 324-328.

Kut, Günay. "Ahmedî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/165-167. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Mengi, Mine. "Eski Edebiyatımızın Mersiyelerine Toplu Bir Bakış". *Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi II, Prof. Dr. Harun Tolasa Özel Sayısı*, (1983), 91-101.

Mengi, Mine. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 26. Baskı, 2019.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat 1999.

Selçuk, Ersin. "İran Edebiyatında Mersiye Türleri". *Doğu Araştırmaları*, 12 (2012), 5-22.

Stebler Çavuş, Zehra. "Türk Edebiyatında Mersiyeler". *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (2008), 131-138.

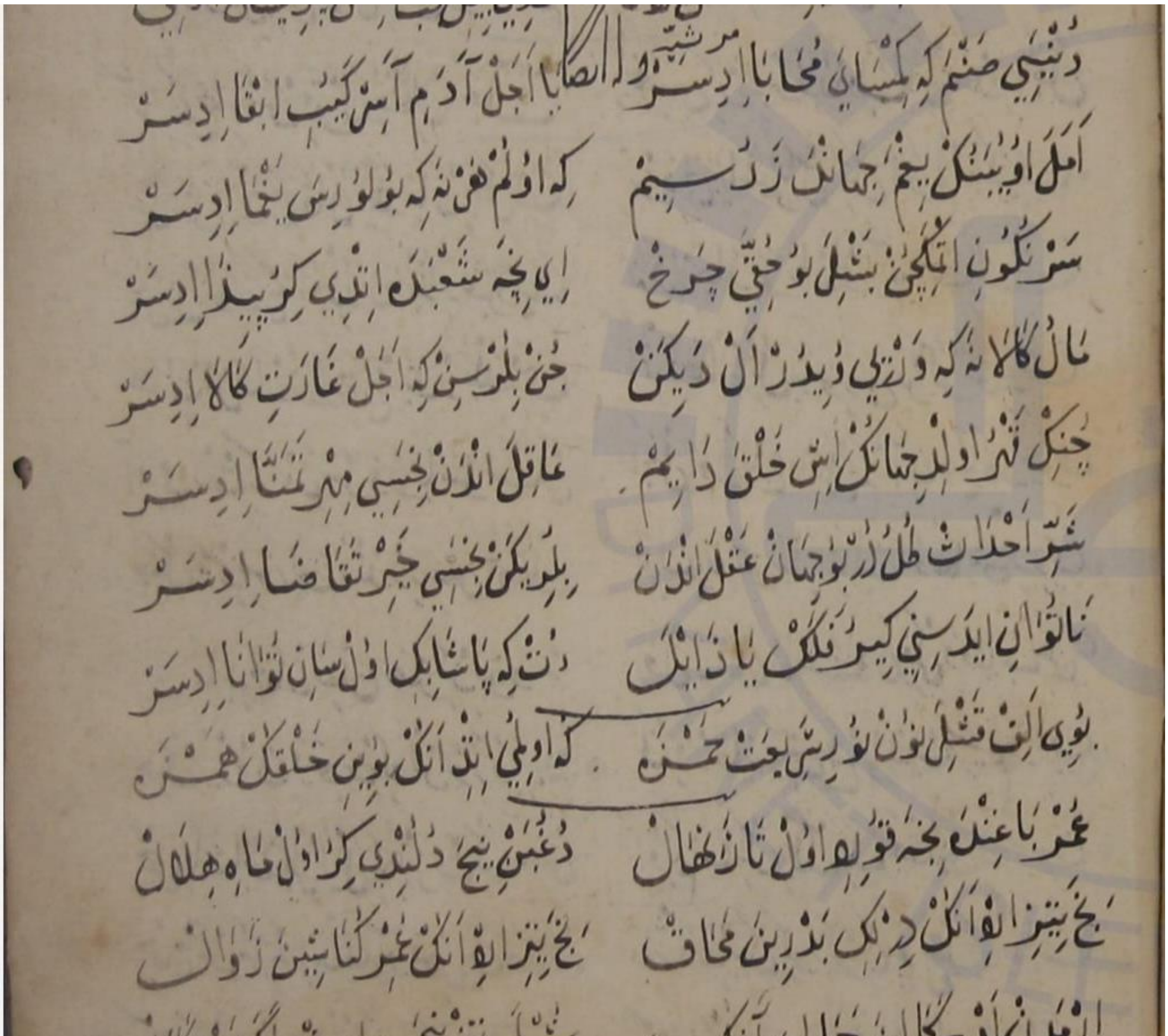
Şentürk, Ahmet Atilla ve Kartal, Ahmet. *Eski Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 3. Baskı, 2008.

Şentürk, Fatma. *Aydınoğulları Beyliği'nde Edebi ve Kültürel Hayat*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

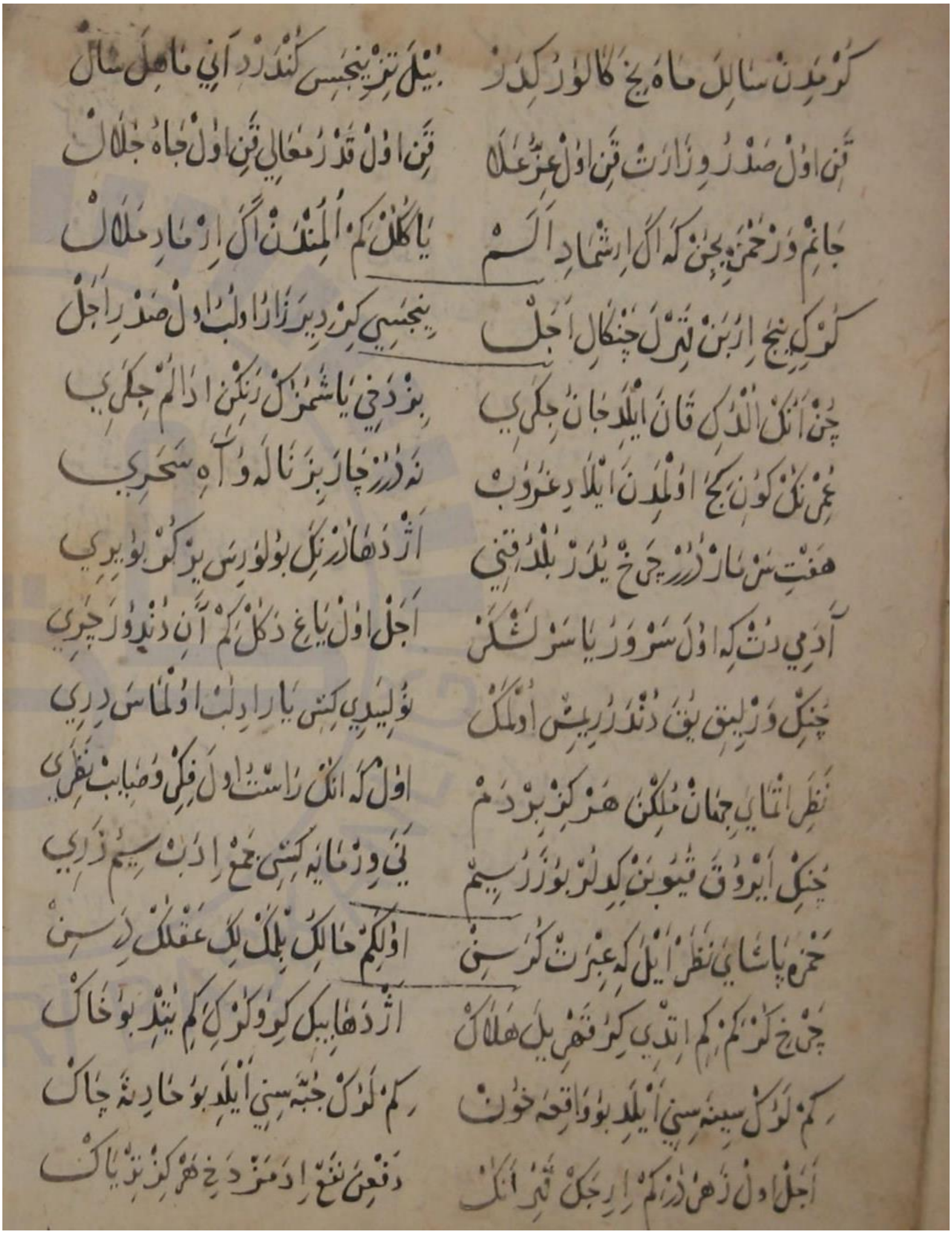
Tat, Mehmet. "Yeni Türk Edebiyatında Mersiyeye Genel Bir Bakış". *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 12/3 (2014), 279-293.

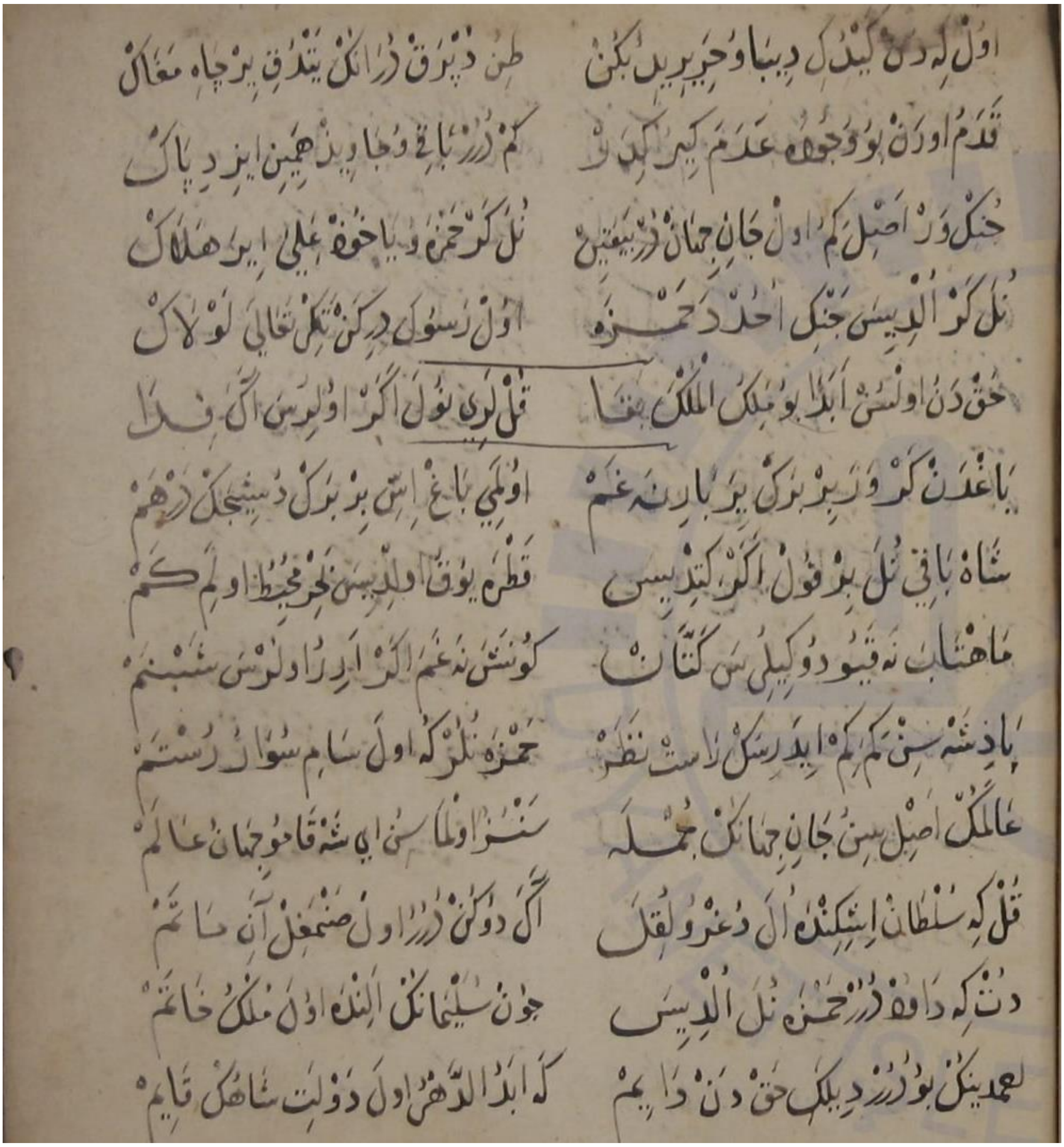
Toprak, M. Faruk. “Mersiye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 29/215-217. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Ünal, Mehmet Süheyl. “Zamansız Ölüm: Geleneksel ve Modern Toplum Karşıtlığında Ölümün Yeri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 11/2 (2011), 121-133.



Hamza Bey Mersiyesi, Ahmedî Divanı Diyanet İşleri Başkanlığı Nüshası





اول كه دن كيدك ديبا وحريرين بكين — طن ذيرق ذرانك يتدق برچاه مغاك
تقدم اوردن بو وجوده عدم كيركين — كم درا باغ وجا ويد همين ايزد پاك
جنكور اصل كم اول جان جهان ذر يتيم — نل كر حمز ويا خوفه علي اير هلاك
نل كز الديس جنك احد دحمزه — اول رسول دركن تعالى لولاك
حق دن اولنسن ابدا بو ملك الملك بقا — قل لري نول الكر اولريس الكى فدا
باغدن كرد ور بز بزكى بر بارنه غم — اولكي باغ اتى بز بزكى دسيجكى ذرهم
شاه باقي نل بز قون الكر كيديس — قطع يوق اولديس نجر محيط اولم كم
ماهتاب نه قيو دوكيلس كتان — كونش نه غم الكر اردرا ولريس شبنم
پادشه سن كم كم ايدرسك راست نظر — حمزه نلركه اول سام سوار رستم
عالمك اصل سن جان جهانك جمله — سنسز اولماسن اي شه قاموجهان عالم
قل كه سلطان اتيكنده ال دعو ولقل — الكى دوكن دراول ضمغل ان ماتم
دن كه داود ذر حمز نل الديس — چون سليمانك النده اول ملك خاتم
لعمد ينك بو دردبلك حق دن دايم — كه ابدا الدهر اول دولت شاهك قايم

İSLAM TARİHİ

21. yy İslam Tarihçilerine Göre Şakk-ı Sadr Olayı Nedir, Ne Değildir?

According to the 21st century Islamic Historians, what is the Shakki Sadr Incident and what is it not?

Seda UZGUR*

Özet

Hz. Muhammed (sav)'in peygamberlik öncesi hayatına dair anlatılan olaylardan biri de şakk-ı sadr hadisesidir. Bu hadise Hz. Peygamber'in göğsünün yarılarak kalbinin çıkarıldığı ve çeşitli sıvılar ile temizlendiğinin anlatıldığı bir olaydır. Hz. Muhammed'in bu olayı ilk olarak süt emzirilmek üzere verildiği ailenin yanında yaşadığı kaynaklarda geçmektedir. Rivayetlere göre; Hz. Peygamber, sütkardeşi ile hayvan otlatırken iki kişi veya iki melek veya iki kuşun Hz. Peygamber'e gelerek göğsünü yardıkları ve içinden şeytandan bir pay olduğu iddia edilen bir şey çıkarıldığı aktarılmaktadır. Ayrıca bu işlem esnasında göğsün kar ya da zemzem veya benzeri bir şey ile temizlendiği de rivayetler arasındadır. Bu olayın Hz. Muhammed'in ileride peygamber olacağına dalalet ettiği şeklindeki yorumlara ek olarak bu hadisenin Peygamber'e ait olan bir mucize veya olağanüstü bir durum olduğu yorumu da vardır. Bu işlemin kaynaklarda dört farklı zamanda gerçekleştiği de aktarılmaktadır. Klasik âlimlerin bazılarına göre iki defa yaşanan bu olayın üç defa risalet öncesi ve bir defa da risalet sonrası yaşandığı da aktarılmaktadır. Kimi tarihçilere göre bu olayın fiziki bir operasyon olduğu aktarılırken kimi âlimlere göre bu olayın manevi olarak yaşandığı da aktarılır.

Bu çalışmada şakk-ı sadr olayının Kur'anî bağlantısı, kaynaklarda geçen rivayetleri ve 21. yy İslam Tarihçilerinden müstakil siyer eseri olanlarının olaya yorumlarının neler olduğu ve nasıl bir bakış açısı ile konuya yaklaştıkları bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam**,** Hz. Muhammed, Şakk-ı Sadr, Göğsün Yarılması.

Abstract

Shakk- sadr is one of the phenomena which has been told happened before Prophet Mohammad's prophethood. This phenomena is cleaning of heart with various liquids by spliting the chest and taking his heart out of Propjet Mohammad. This phenomena happened first at the house where he is given to breastfeeding. According to the rumors; when he was grazing with his foster brother two person or two angels or two birds came up and split his chest and take out somthing which claimed as a part of the devil. Besides among these rumors it is said that during this process Prophets chest is cleaned with somthing like snow, zamzam or similar thing. It has been said that this phenomena is to show he is going to be a proohet and also it is to show these are the miracles which belongs to Prophet, and also there are some comments says that it is a supernatural prodigy. Resources narrates that this phenomena is happened in four different times. According to classical wises the phenomena happened twice which is one of them before his prohethood and one after his prophethood. For some historians this phenomena is physical event and for some wises this event is spiritual. İt is reported that this

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, OCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5169-4709, e-posta: uzgur.seda@hbv.edu.tr

event was a physical operation, while according to some scholars, it is reported that this event was experienced spiritually.

In this study, the Qur'anic connection of the shaqk-i sadr event, the narrations in the sources, and the interpretations of the 21st century Islamic historians who have a separate sirah work and how they approached the subject constitute the subject of this study.

Keywords: Islam, Prophet Muhammad, Shakki Sadr, Splitting of the Chest

Giriş

Cenab-ı Allah insanı yarattıktan sonra rahmetinin bir neticesi olarak insanlara kendi içlerinden peygamberler göndermiştir. Zaman zaman peygamberler kendi kavimlerinde kötülüklerle karşılaşmış olsalar da iyilik, sevgi ve saygı ile de karşılaşanlar da olmuştur. Bazen bu sevgi ve saygıda aşırıya kaçılmış ve kendi peygamberlerine üstün özellikler yükleyerek onları yüceltme veya diğer peygamber ile yarıştırma durumuna kadar getirilmiştir. Fakat peygamberlerin ne birbirlerine böyle bir üstünlükleri[1] vardır ne de peygamberlik makamının bu şekilde bir yüceltmeye ihtiyacı vardır.

Önceki peygamberlerin hayatları için anlatılan olağanüstü olaylar Hz. Muhammed (sav)'in hayatında da görülmektedir. Çalışmamızın temelini oluşturan "şakk-ı sadr" olayı bu anlatılardan biridir. Hz. Peygamber'in hayatının birkaç yerinde yaşadığı iddia edilen göğsünün yarılması olayı vahiy ile ilişkilendirilerek kanıtlanmaya çalışılmıştır. Fakat Hz. Peygamber'e böyle bir olay isnad etmek O'nun peygamberliğine bir katkı sağlamak yerine aksine yanlış anlaşılmalara da sebebiyet vermektedir.

Şakk-ı sadr; sözlükte "yarmak" anlamına gelen "şakk" ile "göğüs" anlamına gelen "sadr" kelimelerinden meydana gelip "göğüsün yarılması" demektir.[2]

Arap adetlerine göre, Mekke'deki nüfuzlu aileler, çocuklarını çölün sağlıklı havasında büyümeleri ve güçlü bir vücuda sahip olmaları için bedevi kabilelerden olan sütannelere verilmekteydi. Hz. Peygamber'de Hevâzin kabilesinin Sa'd b. Bekr sülalesinden olan Halime ve eşi Hâris'e verilmiştir.[3] Genel kabul gören rivayete göre şakk-ı sadr olayı Hz. Muhammed'in sütannesi Halime'nin evinde yaşadığı bir zamanda olduğu aktarılmaktadır. Bir gün Hz. Peygamber sütkardeşleri ile olduğu bir esnada bir veya birkaç kişi tarafından yakalanıp göğsünün yarıldığı ve rivayetler farklı olmakla beraber göğsünün ilim ve hikmet doldurulduğu, sadece yıkandığı veya içinden şeytandan bir parça olduğu iddia edilen kan pıhtısının alındığı aktarılmaktadır.

Bu bağlamda çalışmamızın temelini oluşturan şakk-ı sadr olayını üç ana başlıkta incelemeye çalışılmıştır. Bunlar; şakk-ı sadr olayının İnşirâh sûresi ile bağlantısı, kaynaklarda şakk-ı sadr olayı ve 21. yy İslam tarihçilerinin şakk-ı sadr olayına yorumları.

1. Şakk-ı Sadr Olayının İnşirah Suresi ile Bağlantısı

Hz. Peygamber'in çocukken yaşadığı öne sürülen şakk-ı sadr olayının İnşirâh sûresi ile bağlantısı olduğu iddia edilerek kanıtlanmaya çalışılmıştır. İnşirâh sûresi muhtevası ve sebebi nuzülü bakımından şakk-ı sadr ile ilişkili görülmemektedir. Ayette bahsedilen "şerh" ve "sadr" kelimeleri Hz. Muhammed'in kalbinin manevi olarak ferahlatılması anlatılmaktadır. Fakat Beyhakî'ye (ö. 458/1066) göre ise olay İnşirâh sûresi ile ilişkilendirilerek hem inandırıcılığı arttırılmaya çalışılmış hem de bir

[1] el-Bakara 2/ 285.
[2] Erdinç Ahatlı, "Şakk-ı Sadr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/309-310.
[3] W. Montgomery Watt, *Hz. Muhammed Mekke'de*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 68.

delil olarak kullanılmıştır.[4] Oysaki İnşirâh sûresi Duhâ sûresi gibi Hz. Peygamber'in tebliğin ilk dönemlerinde yaşadığı sıkıntılara istinaden teselli amacıyla indirilmiştir. Sûrenin iniş sebebi ise; müşrikler tarafından aşağılanan Müslümanlara manevi destek amacı taşımaktadır.[5] Genel olarak müfessirler ise olayı İnşirâh Sûresi ile ilişkilendirmemişlerdir.

Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767) tefsirinde İnşirâh sûresinin ilk ayetinde geçen kelimenin "şerh" olduğuna dikkat çekerek durumu şöyle yorumlamıştır: "Allah'ın, Biz senin için göğsünü şerh etmedik mi? buyruğu; imân ve tevhid ile senin için göğsünü genişletmedik mi? Sen la ilahe illallah deyinceye kadar kalbini genişletmedik mi? demektir"[6]

Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) İnşirâh Sûresinin tefsirinde Kadı Iyaz'ın tenkitlerine yer vermiş ve şakk-ı sadr olayını üç şekilde tenkid ettiğini ifade etmiştir: 1-Şakk-ı sadrın Hz. Muhammed çocukken yaşaması ve buna mucize denmesi yanlıştır. Çünkü nübüvvetten önce böyle bir olayın olması mümkün değildir. 2- Kalbe yapılan yıkama işlemi maddi şeyleri gidermek içindir. Günahların temizlenmesi için böyle bir temizliğin tesiri yoktur. 3- Kalbin ilim ile doldurulması doğru olamaz çünkü Allah kalpte ilimler yaratır.[7]

Mevdûdî (1903-1979), Tefsirinde "şerh-i sadr" kelimesini, "şakk-ı sadr" manasına alınmasını eleştirmiştir. Bu ayetin, "şakk-ı sadr"ın bir mucize olarak kabul edilip İnşirâh sûresi ile ispat edildiğini söyleyenlerin tesbitlerinin yanlış olduğunu söylemiştir.[8]

2. Kaynaklarda Şakk-ı Sadr Olayı

İbn İshak'ta (ö.151/768) geçen rivayete göre; Hz. Muhammed sütannesinin yanında iki yıl kaldıktan sonra annesi Âmine'ye götürülmüştür. Hz. Peygamber'i gören annesi onu öpüp kokladıktan sonra sütannesi Halime "O'nu bize bırak; bu sene de bizim çocuklarımızla birlikte yanımızda kalsın. Çünkü Mekke'deki Tâûnu'nun ona zarar vermesinden korkuyoruz." diyerek Hz. Muhammed'i geri götürmek istemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in annesi Âmine izin verdikten sonra Hz. Muhammed, Halime ile geri dönmüştür. Döndükten kısa bir süre sonra evin yakınlarında kuzu otlattıkları esnada beyaz elbiseli iki adam Hz. Peygamber'in yanına gelmiştir. Sütkardeşleri bu durumu haber vermek için anne babasının yanına gitmiştir. Bu sırada o iki kişi Hz. Muhammed'i yere yatırıp karnını yarmıştır. Halime ve eşi geldiklerinde Hz. Peygamber solgun bir halde bulmuşlardır. Babası onu kucakladıktan sonra ne olduğunu sormuştur. Hz. Muhammed ise o kişilerin kendisini yatırıp karnını yardıklarını ve oradan bir şey çıkarıp attıklarını ve sonra eski haline getirdiklerini anlatmıştır.[9] İbn İshâk'ın bu rivayetine göre Hz. Muhammed'in Halime'nin evine ikinci gelişinde ve iki yaşında iken bu olayı yaşadığını anlamaktayız.

İbn Sa'd'da (ö. 230/845) geçen rivayete göre Hz. Muhammed iki yıl Halime'nin yanında süt emmek için kaldıktan sonra annesi Âmine'ye teslim edilmek üzere Mekke'ye geri getirilmiştir. Fakat Mekke'de veba salgını olduğu için Âmine Muhammed'i geri götürmesini isteyince Halime'de Peygamber'i sevinerek geri götürmüştür. Hz. Peygamber dört yaşında iken kardeşleri ile birlikte oturdukları yere yakın bir yerdeki otlaklarda dolaşıyorlardı. O sırada iki tane melek gelerek Hz. Muhammed'in kalbini yarıp içinden siyah bir pıhtı çıkarıp, atmışlardır. Altından bir leğen içinde karnını kar gibi beyaz bir su ile yıkadıktan sonra Hz. Peygamber'i ümmetinden bin kişi ile tartmışlardır. Bu tartma işinde Hz. Muhammed ağır basınca gelen meleklerden biri şöyle dedi: *"O'nu tüm ümmeti ile tartsan da ağır gelir"*. Bu sırada olaya tanıklık eden kardeşleri olayı annelerine haber

---

[4] Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *"Delâilü'n-Nübüvve"*, çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız, (İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2017), 1/331.
[5] M. Kâmil Yaşaroğlu, "İnşirâh Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/345-346.
[6] Mukâtil b. Süleymân, *"Tefsîr-i Kebîr"*, çev. M: Beşir Eryarsoy, (İstanbul: İşaret Yayınları,2006), IV/421.
[7] Fahruddîn er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr- Mefâtîhu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, (İstanbul: Huzur Yayın, 2002), 229-230.
[8] Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 7/162.
[9] Muhammed b. İshâk, *Kitâbü's-Siyer Ve'l-Meğâzî,* (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013), 79-80; İbn-i Hişam, *Hz. Muhammed'in Hayatı (es-Siret'ün Nebeviyye),* çev. İzzet Hasan, Neşet Çağatay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), I, 103.

verdiler. Halime geldiğinde Hz. Muhammed'in renginin sarardığını görmüştür.[10] İbn Sa'd'ın bu rivayetinde Hz. Peygamber bu olayı yaşarken dört yaşında olduğu ifade edilmiştir.

Darimî'de (ö. 255/869) geçen rivayete göre; bir adam Hz. Muhammed'e; *"Peygamberliğinin başlangıcı nasıl oldu? Ya Resulullah!" diye* sorunca Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: Ben ve sütkardeşim kuzu ve oğlakları otlatmak için götürmüştük. Fakat yanımızda yiyecek yoktu. Kardeşimi azık almak için gönderince ben yalnız kaldım. Tam o sırada beyaz iki kuş geldi. Sanki onlar kerkenez kuşuydular. Onlardan biri arkadaşına dedi ki: *"Bu mu o?"* Diğeri, *"evet!"* dedi. Beni tutup sırt üstü yatırdılar. Sonra karnımı yardılar. Ardından kalbimi çıkarıp yardılar ve ondan siyah iki kan pıhtısı çıkardılar. Sonra onlardan biri, arkadaşına: *"Bana kar suyu getir!"* dedi. O da bununla içimi yıkadı. Sonra: *"Bana soğuk suyu getir!"* dedi. O da bununla kalbimi yıkadı. Sonra; *"Bana sekine'yi getir!"* dedi. O da onu kalbime serpti. Daha sonra onlardan biri arkadaşına: *"Onu dik!"* dedi. O da dikti ve üzerini peygamberlik mührü ile mühürledi. Ardından, onlardan biri diğerine; *"Onu ümmetinden bin kişi ile tart!"* dedi. Adamlardan biri dedi *ki; "Şayet ümmetinin tamamaıyla da tartılsa şüphesiz onlara ağır basar!"* Daha sonra beni bırakarak gittiler.[11] Dârimî'de geçen bu rivayette Hz. Peygamber'in şakk-ı sadr olayını ne zaman yaşadığına dair herhangi bir bilgi bulunmamıştır.

Taberi'de (ö. 310/923) geçen rivayete göre; Hz. Peygamber ve sütkardeşi ile birlikte kuzuları dağa götürmüşlerdir. Yanlarında birkaç çocuk daha vardır. Biraz zaman sonra Hz. Muhammed'in uyku halinde ya da uyanık olduğu ihtilaflı olmakla beraber yanına gökten iki kişi indi. Bu kimseler beyaz kıyafetliydiler. Hz. Peygamber'i tutuktan sonra sırt üstü yatırdılar. Göğsünü yardıktan sonra göğüs içinde ne varsa dışarı çıkardılar. Bu olaylara şahid olan sütkardeşi ve diğer çocuklar bağıraşarak kaçıştılar ve Halime'ye durumu haber verdiler. Halime çocuklardan aldığı habere göre Muhammed öldürülmüştü. Koşarak olay yerine gelen Halime, Hz. Peygamber'i benzi atmış bir şekilde buldu. O'na sarıldı ve gözlerinden öptü. Ve ne olduğunu sordu. Hz. Muhammed'de iki, üç kişinin gökyüzünden inerek bir altın leğen ve altın bir ibrik ile yanına geldiklerini ve karnını yardıktan sonra ne varsa çıkarıp o leğen içinde yıkadıklarını anlatmıştır. Ve kendisine tertemiz olduğunu söylediklerini eklemiştir. O kimselerden birinin elini göğsüne koyduktan sonra yüreğini çıkardığını ve iki parça olan bu organdan bir miktar kan akıttıklarının ve bu kanın ise şeytandan bir parça olduğunu ifade etmişlerdir.[12]

Beyhakî'de (ö. 458/1066) geçen bir rivayette Enes b. Mâlik'in anlatımına göre; "Bir gün Hz. Muhammed çocuklarla beraber oynarken yanına Cebrail geldi ve O'nu tutup yere yatırdı ve göğsünü yarıp kalbini çıkardı. Sonra kalbini yarıp içinden bir kan pıhtısı çıkardı ve: "İşte bu şeytanın şendeki payıydı" dedi. Sonra kalbini altından bir tasın içinde zemzem suyuyla yıkadı ve sonra da geri yerine koydu. Yanında bulunan çocuklar annesinin yani sütannesinin yanına gelerek: "Muhammed öldürüldü!" dediler. Geldiklerinde Allah Resûlü'nün yüzünün rengi atmış olarak bulmuştur. Ben de Resûlullah'ın göğsünde o dikiş izlerini görürdüm." diye aktarmıştır.[13]

Ahmed b. Hanbel'de (ö. 241/855) geçen rivayetlerden birine göre şakk-ı sadr olayı İsra gecesi yaşanmıştır. Diğer rivayete göre ise Hz. Peygamber küçük yaşta iken yaşanmıştır.[14]

El-Câmiu's-Sahîh'e göre şakk-ı sadrın Cebrail tarafından yapıldığı aktarılmakla beraber kalbin zemzem ile yıkandığı buna ek olarak Hz. Muhammed'in kalbinden çıkarıldığı iddia edilen kan pıhtısının ise şeytanın payı olduğu rivayet edilmiştir.[15]

Müslim'de geçen diğer bir hadise göre ise şakk-ı sadr olayının Miraç'tan önce olduğunu aktarılmıştır. Enes b. Mâlik'ten rivayetle Ebû Zer, Hz. Muhammed'in Miraç olayını şu şekilde

[10] İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, çev: Musa Kazım Yılmaz (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), I, 154.
[11] Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. el-Fazl ed-Dârimî*, Sünenü'd-Dârimî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), Mukaddime, 3.
[12] Ebû Ca'fer Muhammed Bin Cerîr'üt-Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Gürtunca (İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2005), III/12-13.
[13] Beyhakî, *"Delâilü'n-Nübüvve",* 332.
[14] Ahmed b. Hanbel, *El-Müsned,* el-Fethu'r-Rabbani Tertibi, çev. Süleyman Sarı (İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2005), 1/197-198.
[15] Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Sahîh-i Muslim ve Tercemesi*, çev. Mehmed Sofuoğlu, (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1972), Hadis no:261, I/225.

anlattığını rivayet edilmiştir: "Ben Mekke'de iken evimin tavanı aniden açıldı ve Cebrail indi. Ardından göğsümü açıp zemzem ile yıkadıktan sonra içine hikmet ve ihsan ile dolu olan suyu boşalttı. Göğsümü kapattıktan sonra elimden tutup beni semaya çıkardı…"[16] Bu hadise göre şakk-ı sadrın Hz. Muhammed'in Mirac'a çıkmak için bir ön hazırlık olarak yapıldığını anlamaktayız.

Müslim'de geçen bu rivayeti Sahîh-i Buhârî'de de görmekteyiz.[17] Buhâri'deki diğer bir rivayete göre de aynı olay kurgusuna ek olarak Hz. Peygamber'e bu işlem yapılırken uyku ile uyanıklık arasında olduğu aktarılmıştır.[18]

Görüldüğü üzere rivayetlerin ortak ve temel kanısı Hz. Peygamber'in kalbinin yarılmış olmasıdır. Fakat rivayetlerin detaylarında gördüğümüz olayın yaşandığı dönem, gelen kimselerin farklılığı ve fantasik anlatımları göze çarpmaktadır.

3. 21. yy Tarihçilerinin Şakk-ı Sadr Olayına Yaklaşımları

Şefaettin Severcan'a göre şakk-ı sadr olayı yukarıda da bahsedildiği gibi birçok rivayetle anlatılmaktadır. Bu farklı rivayetlerin olması, durumun anlaşılmasını ilk etapta zorlaştırmaktadır. Fakat yapılan incelemelerde elde edilen sonuçlara göre olayın ne olduğunu anlamak için iki şekilde ele alınması gerekmektedir. Birincisi; olay öncelikle aktarılan rivayetler içinden yanlışlarından arındırılarak incelenmelidir. İkincisi ise; olayın bizatihi kendisi araştırılmalıdır.[19]

Hadislerde ve tarihi kaynaklardaki rivayetlere bakıldığında olay ilk olarak, açık bir kalp ameliyatı gibi olduğu diğeri ise Hz. Peygamber'in gözleri kapalı iken fakat kalp gözü açık olduğu bir rüya esnasında yaşandığıdır. Fiziki operasyon olarak değerlendirenlerin bunu aynı zamanda bir mucize olarak değerlendiren ve böyle yorumlayanlar ise daha çok ilk dönem siyercileri ve İslam tarihçileridir. Rüya olduğunu savunanlar ise hadis âlimleri ve müfessirlerdir. İslam tarihçileri ya da siyerciler bu olayın fiziki bir operasyon olmasını ilk kaynaklar olan İbn İshak, İbn Hişam ve İbn Kesir rivayetlerine dayandırmaktadır. [20]

Severcan konuyu üç madde ile yorumlamıştır. İlk maddeye göre bu olay nübüvvette sonra yaşanmıştır. Eğer çocuklukta yaşanmış olsaydı bu durumu müşriklere karşı Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu ispat adına kullanılabilirdi. Fakat böyle bir olaydan bahseden herhangi bir kimse kaynaklarda geçmemektedir. Netice de Peygamber olduğuna dair mucize isteyenlere iyi bir cevap olurdu. İkinci madde ise; olayın açık kalp ameliyatı ya da Peygamber'in gözleri kapalı fakat kalp gözü açıkken yapılmış olması. Bu iki iddia Kur'an'ın mucizeye verdiği anlam, Peygamber'in bir insan oluşu ve Allah'ın sünneti ile uymamaktadır. Yani bu durum İnşirâh sûresinin ilk ayetinde geçtiği gibi "Biz senin göğsünü genişletmedik mi?" ayeti ile yine Enam Sûresi 125. ayette olduğu gibi "Allah hidayet verdiği kişinin kalbini açar" ve Zümer Sûresi 22.ayette olduğu gibi "Allah bir kimsenin gönlünü İslam'a açar da o, Rabbinin nuruna kavuşmuş olmaz mı?" ayetlerine uymamaktadır. Sonuçta burada yapılan şey Peygamber'in kalbinin İsra'da Allah ile görüşebilecek mahiyete getirilmesidir. Üçüncü maddeye göre; ise Peygamber'in kalbinin fiziki bir operasyona tabi tutulması iddiasının büyük bir kesim tarafından kabul görmüş olması; peygamberlik için o toplumun mistik bir beklentisinden kaynaklanmaktadır. Topluma ait olan bu bakış açısı ravileri etkilemiş olsa ki olayı daha somut hale getirmek için bu anlatımı kullanmışlardır.[21]

İsrafi Balcı'ya göre olay, Hz. Peygamber'in risalet öncesi yaşadığı iddia edilen olağanüstülüklerden biridir. Balcı'nın incelemelerine göre olayın dört defa yaşandığı tesbit edilmiştir. Buna göre ilki Hz. Muhammed üç-dört yaşlarındayken, ikincisi on yaşında iken, üçüncüsü risalet geldiğinde ve sonuncusu Miraç'tan önce yaşandığıdır.[22] Bakıldığında dört farklı döneme ait şakk-ı

[16] En-Nîsâbûrî, *Sahîh-i Muslım,* Hadis no: 263, I/228.
[17] Ahmed b. Ahmed Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, çev. Ahmed Naim, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975), Hadis no: 227, II/261.
[18] Zebîdî, Sahîh-i Buhârî, Hadis no:1551, X/65.
[19] Şefaettin Severcan, *Hz. Muhammed İslam Devleti Mekke* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 131.
[20] Severcan, *Hz. Muhammed İslam Devleti Mekke,* 132.
[21] Severcan, *Hz. Muhammed İslam Devleti Mekke,* 138-139.
[22] İsrafil Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 235.

sadr olayının rivayetlerinde farklılıklar olsa da şekil olarak aynı şeyi anlatıkları dikkat çekmektedir. Fakat son anlatım olan Miraç'tan önce olması Enes b. Malik'in isnadı incelendiğinde şakk-ı sadrın risalet öncesi mi sonrası mı olduğu ihtilaflı kalmıştır. Risaletten önce yaşandığı iddia edilen şakk-ı sadr ile on yıl sonra yaşanan Miraç olayının birleştirilmiş olup bu birleştirmenin kültürel bir etkileşimden dolayı yapıldığını iddia eden İsrafil Balcı bunun arka planının İran kültüründeki benzer olay ve anlatılardan kaynaklandığını ifade etmiştir. Buna göre Zerdüşt olan bir kimse içinde benzer bir olayın yaşadığı aktarılmış olup onunda kalbinin yarıldığı bir hadiseden bahsedilmektedir.[23]

Balcı'ya göre kimi müfessirlerin şakk-ı sadrı İnşirâh sûresi ile ilişkilendirmesi yanlıştır. Çünkü sûre farklı bir şeyden bahsetmektedir. Ayete göre şerh-i sadr, gönlü ferahlatma veya göğsü ferahlatma anlamındadır. Neticede bu sûre Mekki'dir. O dönemde müşriklerin baskı ve zulmüne maruz kalan Hz. Peygamber'in sıkıntı içinde olduğu fakat bunun giderildiği anlatılmaktadır. Ayrıca İsra hadisesi ile şakk-ı sadr ve Miraç olayları birbiri ile birleştirilip anlatılması bir kurgu olup bunun gerçekmiş gibi algılanmasına sebep olmuştur.[24]

Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatı ile ilgili Duha Sûresindeki sınırlı anlatımın dışında bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Mekke dönemi olaylarının bilgisi Medine dönemine göre daha azdır. Ayrıca Peygamber'in hayatına dair yazılan çalışmalardaki rivayetler Müslümanların, Yahudi, Hristiyan ve İran kültürüne ait mirası aldığı döneme denk gelmektedir. İlk ağızdan gelen bir rivayet olmadığı için bu kültürlere ait mistik olaylar ve hikâyelerden de etkilenildiği düşünülebilir.[25]

Bu rivayetlerin hepsi bir iddiadan öteye gitmemekle birlite Hz. Muhammed'in peygamberliği için bir delil teşkil etmez. [26] Dolayısıyla hem nübüvvet öncesi hem sonrası anlatıların ne Kur'an ne risalet ne de Peygamber'in beşeri yönüyle bir ilişkisi vardır. Ayrıca Miraç olayları ile de ilgisi yoktur. Bu iddiaların ortaya çıkması tamamen rivayetlerin karıştırılmasından ibarettir.[27]

Şaban Öz'e göre şakk-ı sadr olayı birçok farklı rivayet arzetmekle birlikte senetlerin hiçbiri tam olarak olayı aydınlatıp, güven vermemektedir. Çünkü rivayetleri aktaran raviler de sıhhat yönünden problemli hadisler aktarmışlardır.[28]

Şakk-ı sadr olayının genelde İnşirâh sûresi ile bağlantı kurularak aktarılması sûrenin muhtevası açısından yanlıştır. Çünkü ayette manevi bir rahatlık ve ferahlığın verildiğinden bahseder, fiziki bir şakk-ı sadr yani cerrahi bir uygulama değildir. Gelen rivayet metinlerinde göğsün yarıldıktan sonra kar, kar suyu, soğuk su, zemzem ile yıkanması gibi birbirinden farklı aktarımlar vardır. Ayrıca şakk-ı sadrı yapan kişilerin kimi rivayette beyaz kıyafetli iki kişi olduğu kimi rivayette tek kişi olduğu kimi rivayete göre ise turna kuşu olduğu gibi farklılıklarda vardır. Olayın yaşandığı mekân ile ilgili de farklılıklar mevcuttur.[29]

Ayrıca rivayetlerde aktarılan olay esnasında Hz. Peygamber'in kalbinden çıkarılan sözde kan pıhtısı ise maddi bir durum olmayıp ruhsal ya da manevi bir durumdur. Netice de manen kalbinde şeytandan olduğu söylenen bir kan pıhtısı fiziki bir operasyonla geçirilemez. Sonuçta muhtevaları birbirinden farklıdır. Yaşandığı iddia edilen şakk-ı sadr olayını mecâzi olarak aktarmakta güçtür. Çünkü meydana gelen maddi bir olaydan söz ediliyorsa bunu mecâzi manada bir nedene de yorulamaz.[30]

Kasım Şulul'a göre şakk-ı sadr olayı ile İsrâ olayı tamamen birbirinden ayrı olaylardır. Cebrâil veya insan şeklindeki iki meleğin Hz. Peygamber'in göğsünü yarıp içindeki kan pıhtısını çıkardıktan sonra ilim ve hikmet ile doldurdukları kalbi yeniden yerine koyduğu aktarılmaktadır. İnşirâh sûresindeki "Biz senin göğsünü açmadık mı?" manasındaki ayet bu olaya referans gösterilmektedir.

---

[23] Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, 241.
[24] Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, 243-244.
[25] Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, 246.
[26] Balcı, *Hz. Peygamber ve Mucize*, 250-251.
[27] İsrafil Balcı, *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 228.
[28] Şaban Öz, *Hz. Peygamber'in Sîretiyle İlgili Mevzû Haberlerin Tarihî Değeri* (İstanbul: Neva Yayınları, 2016), 64.
[29] Öz, *Hz. Peygamber'in Sîretiyle İlgili Mevzû Haberlerin Tarihî Değeri*, 64.
[30] Öz, *Hz. Peygamber'in Sîretiyle İlgili Mevzû Haberlerin Tarihî Değeri*, 65.

Fakat bu olay fiziki bir göğüs yarılmasına işaret etmemektedir. Yaşanan durumun manevi bir hal olup Hz. Peygamber'in kalbinin ilim ve hikmet ile doldurulduğu, yaşadığı sıkıntı ve hüznün bertaraf edilip kalbine ferahlık verdiğini ifade etmektedir. [31]

Mehmet Azimli'ye göre şakk-ı sadr olayı için referans gösterilen İnşirâh sûresinde şerhu's-sadırdan bahsedildiği fakat olayın şakku's-sadr ile bir alakasının olmadığına dikkat çekmiştir. Ayeti bu açıdan yorumlamak doğru olmamakla birlikte ayette Hz. Peygamber'in varolan sıkıntılarından dolayı gönlünün ferahlatılması gibi soyut bir durumdan bahsedilirken şakk-ı sadırda ise somut ve fiziki bir müdahaleden bahsedilmektedir. Dolayısı ile olayın İnşirâh sûresi ile alakası yoktur.[32]

Rivayetlerde bahsedidiği gibi iki kişinin gelip Hz. Peygamber'in kalbinden şeytanın pisliği veya günah olarak iddia edilen manevi bir durumun fiziki bir müdahale ile temizlenmesi mümkün değildir. Dolayısıyla Azimli'ye göre böyle bir durum yaşanmamıştır. O'na göre manevi temizlik manevi bir yolla olmalıdır. Böyle bir manevi temizlikte ancak tevbe ile olabilir.[33]

Diğer bir rivayete göre ise; henüz bulûğ çağına gelmemiş bir kalpte günah veya şeytandan bir pisliğin olduğunu anlaşılmaktadır. Hâlbuki İslamiyete göre çocuklar bulûğ çağına gelene kadar günahsızdır. Fakat aktarılan rivayete göre tıpkı Hıristiyanlardaki gibi günahkâr doğan bir çocuk vaftiz edildiği sırada yıkanarak günahtan arındırılır. Dolayısıyla Azimli'ye göre Hz. Peygamber'e atfetilen bu rivayet iftiradan ibarettir.[34]

Ayrıca bu olayın yaşanmasından kasıt toplumun peygamberliğe hazırlanması ise şakk-ı sadrın aleni bir şekilde olması gerekirdi. Değilse şahidi yine Hz. Peygamber gibi küçük yaşta olan sütkardeşleri olmazdı. Dolayısıyla bu olayın Arabistan'a yakın bir bölgede yaşayan Zerdüşt ve Arap olan ve kendisi için peygamberlik bekleyen Ümeyye b. Ebû's-Salt hakkında anlatılan kalbin yarılması olayının Hz. Peygamber'e uyarlaması olarak düşünülmektedir. İkisi içinde kalplerinin yarıldığı ve içlerinin temizlendiği hikâyeleri mevcuttur. Sonuçta mitolojik olan olayların Hz. Peygamber'e itaf edilerek ve ayetlerle desteklenerek kabul edilmesinin sağlanmasından başka bir şey değildir.[35]

Adem Apak'a göre şakk-ı sadr olayı Enes b. Mâlik rivayeti referans alınarak Hz. Peygamber'in kuzu otlattığı esnada beyaz kıyafetli iki adamın gelerek kalbini yardığını ve içinden bir şey çıkardığını aktarmaktadır.[36] Ayrıca diğer bir rivayete göre de Mirac'dan önce de gerçekleştiği ifade edilmektedir.[37]

İnşirâh sûresinde geçtiği gibi "şerh-i sadr" ifadesi göğsün yarılması anlamında değil göğsün açılarak ferahlatılması ve nübüvvet vazifesini nasıl ifa edeceğine dair taşıdığı endişeden dolayı Hz. Peygamber'in manen rahatlatıldığının anlaşılması gerekmektedir. Olay maddi bir müdahale değil, manevi bir teskindir.[38]

Murat Sarıcık'a göre şakk-ı sadr olayı olmadan önce Hz. Peygamber ve sütkardeşi Abdullah kuzu otlatıyorlarken Abdullah uyuya kalmıştır. Uyandığında Hz. Muhammed'i yanında olmadığını fark edince biraz uzakta beyaz kıyafetli iki kişiyle olduğunu görünce durumu ailesine anlatmıştır. Ardından koşarak Hz. Peygamber'in yanına gelen süt ailesi orada kimsenin olmadığını görünce ne oldu sana diyerek Hz. Peygamberden durumu anlatmasını istemişlerdir. Hz. Muhammed ise iki kişinin gelip göğsünü yardıklarını ve içinde kendisinin bilmediği bir şey aradıklarını söylemiştir.[39] Bir zaman sonra Hz. Peygamber kendisinden bahsettiği bir konuşmasında tekrar şakk-ı sadr olayını anlatmış ve göğsünün yardıklarını ve içinden siyah bir parça çıkardıktan sonra kar suyu olan altın bir tas içinde kalbini yıkadıklarını söylemiştir.[40] Murat Sarıcık'a göre şakk-ı sadr olayı şu şekilde yaşanmıştır. Nasıl

[31] Kasım Şulul, *Son Peygamber Hz. Muhammed'in (sav) Hayatı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2014), 120.
[32] Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 84.
[33] Azimli, *Siyeri Farklı Okumak,* 85.
[34] Azimli, *Siyeri Farklı Okumak,* 86.
[35] Azimli, *Siyeri Farklı Okumak,* 87.
[36] Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi-I* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 110.
[37] Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi-I*, 111.
[38] Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi-I*, 111.
[39] Murat Sarıcık, *Hz. Muhammed'in Çağrısı- Mekke Dönemi,* (Isparta: Hilal Yayınevi, 2016), 45.
[40] Sarıcık, *Hz. Muhammed'in Çağrısı,* 46.

ki kalp maddi hayatın mekanizması olarak düzgün çalışması için temiz kan pompalaması gerekiyorsa ise letaif olan kalpte insanın mana hayatının doğru şekillenmesi gerektiğine işaret etmektedir.[41]

Adnan Demircan'a göre farklı varyantları olan şakk-ı sadr olayının varlığını kabul edenlerin İnşirâh sûresinin ilk ayetlerinin maddi izahına göre davrandıklarını ifade etmiştir. Fakat sûresinin nuzül sebebi ise tam tersidir. İnşirâh sûresi birinci ayetteki "Biz senin göğsünü genişletmedik mi?" ayetini "Biz senin göğsünü yarmadık mı?" olarak anlayanlar tarafından ortaya çıktını ifade etmektedir.[42]

İhsan Arslan'a göre ilk olarak Hz. Muhammed'in iki yaşında iken gerçekleştiği iddia edilen şakk-ı sadr olayının yaşanması mantıklı değildir. Çünkü rivayette Hz. Muhammed'in sütkardeşi Şeyma'nın annesine gelerek olayı bildirmesi olayı açıklamaya yetmemektedir. Olay örgüsünde eksiklik olmakla birlikte böylesi olağanüstü bir durumu annesine anlatan Şeyma'nın sakin kalması da çocuk olduğu göz önünde bulundurulduğunda mümkün görülmemektedir.[43]

Yine rivayette geçen Cebrail'in çocukların olduğu bir yerde Hz. Muhammed'in kalbini yarıp çıkarması ardından içinden şeytandan bir parçayı aldığı ve altın bir tas içindeki zemzem ile yıkandığı akabinde yerine konulduğu ise ilginçtir. Ayrıca rivayetinde devamında bu fiziki müdahale sonucunda dikilen bölgeyi Enes b. Mâlik'in gördüğünün iddia edilmesi de konuyu çıkmaza götürmektedir. Burada birkaç noktaya dikkat edilmesi gerekir. 1- İslam'a göre her çocuk doğduğu anda tüm kötülüklerden arınmış olarak dünyaya gelmiştir.[44] Bu sebeple küçük bir çocuğun kalbinde nasıl şeytandan bir parça olabilirdi ki? Bu durum doğan herkesin eşit olması gerektiği kuralına ters düşmektedir. 2- Şakk-ı sadr olayının olduğu varsayalım. İki veya üç yaşında olan çocukların altın bir tası, içindeki suyun mahiyetini (zemzem) bilebilmesi mümkün görülmemektedir. 3- Enes b. Mâlik'in Hz. Muhammed Medine'ye hicret ettiğinde sürekli yanındaydı. Eğer karnında böyle bir dikiş izi varsa görmesi mümkündür. Fakat asıl dikkat çeken nokta bunu sadece Enes b. Mâlik'in görmesidir. Böyle bir iz varsa bunu başta hanımları olmak üzere birinci dereceden akrabalarının rivayet etmesi gerekirdi.[45] Özellikle Hz. Peygamber'in sütannesi Halime'nin de bu gibi bir izden bahsettiğine dair herhangi bir rivayet yoktur. Dolayısyla Enes b. Mâlik'in böyle bir dikiş izi gördüğü rivayetine şüpheli yaklaşmak doğru olacaktır.[46]

Başka bir rivayette Hz. Muhammed'in kalbinin bir grup tarafından yarılması ve kalbinin çıkarılarak yıkandıktan sonra kalbin mühürlenmesi ardından Peygamber'in ümmetinden kişilerle tartılması anlatımları mitolojik anlatımlara benzemektedir. Netice de çocukların böyle bir hikâye kurgusu yapması mümkün görünmemektedir.[47]

Bir rivayette ise şakk-ı sadr işlemini yapanın iki kuş olduğu aktarılmaktadır. Olayın iyice olağanüstü bir duruma dönüştüğü görüldüğü için bu aktarıma şüpheli yaklaşılmalıdır.[48] Diğer bir rivayette ise gelen kişilerin beyaz kıyafetli iki adam olduğu ifade edilmiştir. Bu durumda şakk-ı sadr olayını gerçekleştirenlerin kuş oldukları rivayeti özelliğinde değerlendirilmektedir.[49]

Hz. Peygamber'in şakk-ı sadr olayını yaşadığı dönemlerden biri olarak İsrâ gecesi de zikredilmektedir. Üç kişinin geldiği bunlardan birinin Cebrail olduğu ve şakk-ı sadrı gerçekleştirenin de Cebrail olduğu rivayet edilmektedir. Cebrail'in Hz. Muhammed'in kalbine iman ve hikmet doldurduğu rivayet edilmektedir. Burada Hz. Muhammed'in Mekke'de çocuklukta yaşadığı şakk-ı sadr fiziki bir müdahale olarak anlatılırken Medine döneminde yaşadığı şakk-ı sadr ise manevi bir anlatımla aktarılmıştır. Anlatımdan yola çıkarak sorulması gereken soru şudur: Peygamberlikle

---

[41] Sarıcık, *Hz. Muhammed'in Çağrısı*, 46.
[42] Adnan Demircan, *Siyer*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 177.
[43] İhsan Arslan, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak-II- Mekke Dönemi*, (İstanbul: Okur Akademi, 2018),101.
[44] Arslan, *Mekke Dönemi*, 102.
[45] Arslan, *Mekke Dönemi*, 103.
[46] Arslan, *Mekke Dönemi*, 104.
[47] Arslan, *Mekke Dönemi*, 105.
[48] Arslan, *Mekke Dönemi*, 106.
[49] Arslan, *Mekke Dönemi*, 108.

vazifeli birinin kalbine iman ve hikmet doldurmaya gerek var mıdır? Olayın rüyada yaşanmış olması onu yaşanabilir olmasını güçlendirmektedir.[50]

Şakk-ı sadr olayının İnşirâh Sûresi ile bağlantısı ise sûrenin sebeb-i nüzulü olduğunun iddia edilmesidir. Fakat sûrede "şerh-i sadr" geçmekteyken "şakk-ı sadr" olarak yorumlanmıştır.[51] Ayette bahsedilen "şerh-i sadr" Hz. Muhammed'in kalbinin ferahlaması ve rahatlaması anlamına gelmektedir. Tüm korku ve endişelerinden arındırılarak gönlüne genişlik verilmesidir.[52]

Hüseyin Algül'e göre şakk-ı sadr olayını Hz. Peygamber sütkardeşleriyle kuzu güttüğü sırada beyaz elbiseli iki kişinin gelip Hz. Peygamber'in göğsünü yararak içinde bir şey aradıkları olarak aktarmıştır. Bu durumu sütkardeşler anne babasına anlatınca onlar da Hz. Peygamber'e sormuşlardır. Hz. Peygamber'de durumu doğrulamıştır.[53]

Hasan Yaşaroğlu ise; dört yaşında yaşandığını ifade ettiği şakk-ı sadr olayını olağanüstü bir olay olarak değerlendirmiştir. O'na göre Hz. Peygamber'e gelen ak elbiseli insan sûretindeki iki melek Hz. Muhammed'in göğsünü yarıp içinden kalbini çıkardıktan sonra ilahi bir su ile yıkandığını ifade etmiştir. İlahi su ile yıkanan kalpten şeytana ait bir şeyin çıkarıldığından bahsetmiştir. Bu fiziki müdahaleden sonra ise bu iki insan sûretindeki meleğin uçup gittiğini aktarmıştır. Buna ek olarak da Hz. Peygamber'in kendine geldiğinde ilahi suyun serinliğini göğsünde hissettiğini söylemiştir.[54]

Ahmet Güzel'e göre şakk-ı sadr olayı Hz. Muhammed dört veya beş yaşlarında iken yaşanmıştır. Beyaz kıyafetli iki kişi ellerinde kar suyu dolu altın kâse ile Hz. Peygamberin önce karnını yardıkları ardından kalbini çıkardığı sonra kalbini yardıklarını ve içinden pıhtılaşmış siyah bir kan parçası çıkardıklarını ifade etmiştir. Sonra Hz. Muhammed'in hem karnını hem de kalbini kar suyu ile yıkamışlardır. Ayrıca o iki kişiden birinin Hz. Peygamber'i sırasıyla ümmetinden on, yüz kişiyle tartmasını istemiştir ve her defasından Hz. Peygamber ağır gelince tartmayı bırkamışlardır.[55]

Sonuç

Hz. Peygamber'e isnad edilen şakk-ı sadr olayı aslında hem kendisinin hem de peygamberlik makamının anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Hz. Peygamber'in kalbinin yarılması, içinden şeytandan olduğu rivayet edilen bir kan pıhtısının çıkarılması, kalbin bir takım sıvılarla temizlenmesi ve sonra yerine konulması gibi bir anlatımlar olaya farklı yaklaşımların olduğunu göstermektedir. Peygamberlik Allah'ın dilediği kullarına verdiği bir makamdır. Dolayısıyla Cenab-ı Allah manevi değeri olan bu makama layık gördüğü bir kimse için maddi yani somut bir işlem yapmasına gerek olmadığını kanaatindeyiz. Mistik bir anlatım ile olayın efsane gibi sunulması peygamberlik makamına uymamaktadır. Zaten böyle bir makamın bu gibi olaylara ihtiyacı yoktur. Neticede peygamberlerin görevi tebliğ sıfatı gereği Allah'tan aldığı bilgileri insanlara ulaştırmaktır. Mucizelerle ikna etme yoluna gitmek gibi bir durum İslam dinini harikulade sisteme haksızlık olacağını düşünmekteyiz. Hz. Peygamber'e şakk-ı sadr gibi olağanüstülükler yükleyerek yüceltmeye çalışmak Mü'minun sûresi 33. ayette buyrulduğu "…O da sizin gibi bir beşerdir…" ifadesine aykırıdır.

Sonuç olarak şakk-ı sadr olayını şu şekilde değerlendirebiliriz:

Şakk-ı sadr olayı Allah için mümkün olmakla beraber tarihin içerisindeki anlatıların ciddi zaman, mekân ve tekrarlanma sayısı farkından dolayı şüpheli yaklaşılması gerekmektedir. Ayrıca olay, imânî bir konu olmadığı için inanıp inanmamak herkesin kendi özgür iradesine kalmıştır.

Olayın İnşirâh sûresi ile bütünleştirilmesi ve delil olarak gösterilmesi mantık dışıdır ve ayetin muhtevası ile sebeb-i nüzulüne aykırıdır.

---

[50] Arslan, *Mekke Dönemi*, 117.
[51] Arslan, *Mekke Dönemi*, 118.
[52] Arslan, *Mekke Dönemi*, 119.
[53] Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi,* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991), 139.
[54] Hasan Yaşaroğlu, *Hazreti Muhammed'in Hayatı- Siyer Ders Notları,* (Trabzon: Kalem Yayınevi, 2017), 37.
[55] Ahmet Güzel, *Mim Ha Mim Dal- Siret-i Nebî,* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2012), 39.

Olayın yaşandığını düşünürsek aklımıza şu sorunun gelmesi gerekirdi: "Neden Hz. Peygamber, rivayetlere göre şahitleri olan bir olayı müşriklere karşı kullanmamıştır?" Neticede müşrikler Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr eden bir topluluktu. Fakat araştırmalara göre böyle bir rivayet kaynaklarda geçmemektedir.

Rivayetlerin birbirinden farklı anlatıları, olayın Arapların mistik anlatımına dayanmakla beraber İran kültüründen etkilenmiş olabileceğini akla getirmektedir. Araştırmacıların yorumlarında da değinildiği gibi Zerdüşt olan Ümeyye için de benzer bir hadise kaynaklarda geçmiştir.

Şakk-ı sadr olayında fiziki bir müdahale olduğunu söyleyen rivayetler bulunmakla beraber nisbeten bunun bir fiziki müdahale değil de manevi bir hazırlanış olduğunu düşünmek daha sürdürülebilir bir mantıktır.

Hz. Peygamber'in kalbinden şeytandan bir parça alındığı iddiası ise yanlış bir algıya sebep olmaktadır. Nitekim çocuk olan birinin kalbinde şeytandan bir parça neden olsun ki? İslam'a göre buluğ çağına gelene kadar her çocuk masumdur.

Kaynaklar

Ahatlı, Erdinç. "Şakk-ı Sadr". *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*. 38/309-310. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Ahmed b. Hanbel. *El-Müsned (el-Fethu'r-Rabbani Tertibi).* Çev. Süleyman Sarı, İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2005.

Algül, Hüseyin. *İslâm Tarihi.* İstanbul: Gonca Yayınevi, 1991.

Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi-I*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Arslan, İhsan. *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak-II- Mekke Dönemi*. İstanbul: Okur Akademi, 2018.

Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Balcı, İsrafil. *Hz. Peygamber ve Mucize*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Balcı, İsrafil. *Peygamberlik Öncesi Hz. Muhammed*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyn b. Ali. *Delâilü'n-Nübüvve-I.* çev. Hüseyin Yıldız, Hasan Yıldız, Zekeriya Yıldız, İstanbul: Ocak Yayıncılık, 2017.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünenü'd-Dârimî*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, Mukaddime.

Demircan, Adnan. *Siyer*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2016.

en-Nîsâbûrî, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Muslim ve Tercemesi,* çev. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1972.

er-Râzî, Fahruddîn, *Tefsîr-i Kebîr- Mefâtîhu'l-Gayb*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, İstanbul: Huzur Yayınları, 2002.

Güzel, Ahmet. *Him Ha Mim Dal- Siret-i Nebî.* İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2012.

İbn İshâk. *Kitâbü's-Siyer Ve'l-Meğâzî.* İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013.

İbn Sa'd. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr- I.* çev: Musa Kazım Yılmaz, İstanbul: Siyer Yayınları, 2020

İbn-i Hişam. *Hz. Muhammed'in Hayatı I (es-Siret'ün Nebeviyye).* çev. İzzet Hasan, Neşet Çağatay Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhimu'l-Kur'an-VII*. çev. Muhammed Han Kayani, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Mukâtil b. Süleymân. "*Tefsîr-i Kebîr",* çev. M: Beşir Eryarsoy, İstanbul: İşaret Yayınları,2006.

Öz, Şaban. *Hz. Peygamber'in Sîretiyle İlgili Mevzû Haberlerin Tarihî Değeri*. İstanbul: Neva Yayınları, 2016.

Sarıcık, Murat. *Hz. Muhammed'in Çağrısı- Mekke Dönemi*. Isparta: Hilal Yayınevi, 2016.

Severcan, Şefaettin. *Hz. Muhammed İslam Daveti Mekke.* Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Şulul, Kasım. *Son Peygamber Hz. Muhammed'in (sav) Hayatı.* İstanbul: Siyer Yayınları, 2014.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed Bin Cerîr'üt-Taberî. *Tarih-i Taberî III*. çev. M. Faruk Gürtunca, İstanbul: Sağlam Yayınevi, 2005.

Watt, W. Montgomery. *Hz. Muhammed Mekke'de*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.

Yaşaroğlu, Hasan. *Hazreti Muhammed'in Hayatı- Siyer Ders Notları.* Trabzon: Kalem Yayınevi, 2017.

Yaşaroğlu, M. Kâmil. "İnşirâh Sûresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/345-346. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Zebîdî, Ahmed b. Ahmed. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, çev. Ahmed Naim, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1975.

Osmanlı'da Bilimsel Bir Kurum: Müneccimbaşılık

A Scientific Institution in the Ottoman Empire: Chief Astrologer

Hasan KOÇER*

Özet

Müneccimbaşılık Osmanlı devletinden önceki devletlerde kurumsal olarak bulunmasa da işlevsel olarak varlığından söz edilmektedir. Bunun sebebini kısaca ifade etmek gerekirse toplumun genel olarak Müslüman olmasından dolayı ibadet vakitlerinin tayin edilmesi, vergilerin zamana uygun şekilde toplanması ve ziraat işlerinde aynı şekilde uygun vakit ve zamanında yapılması için müneccimler gerekli görülmüştür. Müneccimliğin İslam toplumlarında var olması Müslümanların zaman kavramına önem verdiğini, işlerini rastgele değil bir plan ve program üzerine yaptığını gösterir. Türk İslam devletleri sultanlarının astronomi alanında danıştığı birkaç müneccimin olduğu bilinmektedir. Osmanlı devletine astronominin, Semerkant'ta Uluğ Bey tarafından kurulan rasathaneden geçtiği ve bu rasathanede çalışan Ali Kuşçu'nun Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine İstanbul'a gelmesiyle burada verdiği derslerle bir astronomi halkası oluşturarak Osmanlı'da astronomi geleneğinin temellerini atmıştır.

Yıllar geçtikçe Ali Kuşçu'nun ders halkası büyümüş, genişlemiş ve Osmanlı içerisinde bir kurum haline gelmiştir. Bazen dönemin önemli kişilerinin etkileri bazen bizzat hükümdarın etkisi ile ilerlemiş veya gerilemiştir. Müneccimbaşılık kurumunun yirminci yüzyılda kaldırılması ile on beşinci asrın sonlarında kurulan müneccimbaşılık kurumu son bulmuştur.

Bu çalışmamızda ilk başta Müneccimbaşılık kurumu hakkında bilgi verilmiştir. Müneccimbaşılık kurumunda çalışan görevlilerin maaş, tayin, kıyafet ve bazı özellikleri anlatılmıştır. Son bölümde ise bu kurumda çalışan müneccimbaşıların listesi verilmiştir. Çalışmamızın amacı müneccimbaşılık kurumunun işlevlerini günümüz modern araştırmalar yöntemi kullanarak gün yüzüne çıkarıp doğru anlaşılmasını sağlamaktır.

Anahtar Kavramlar: Osmanlı, Kurum, Müneccimbaşılık, Müneccim, Astronomi

Abstract

Although the chief court astrology (Müneccimbaşılık) did not exist institutionally in the states before the Ottoman state, its functional existence is mentioned. To briefly Express the reason for this, since the society was generally Muslim, it was deemed necessary for astrologers to determine prayer times, to collect taxes in accordance with the time, and to do agricultural works at the appropriate time and time.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, OCID ID: https://orcid.org/0000-0002-4533-6179, e-posta: kocer.hasan@hbv.edu.tr

The existence of court astrologers (Munerccims) in Islamic societies shows that the concept of time is important for Muslims and that they do their work on a plan and program, not randomly. It is known that there were several astrologers consulted by the sultans of Turkish-Islamic states in the court of astronomy. It is known that astronomy to the Ottoman state passed through the observatory established by Uluğ Bey in Samarkand. The reason for this is that Ali Kuşçu, who worked in that observatory, came to Istanbul at the request of Fatih Sultan Mehmed and formed an astronomy circle here through lectures and laid the foundations of the astronomy tradition in the Ottoman Empire. Over the years, Ali Kuşcu's lecture circle grew, expanded and became an institution within the Ottoman Empire. Sometimes the effects of important people of the period sometimes progressed or regressed with the influence of the ruler himself. With the abolition of the institution of chief court astrology in the twentieth century, the institution of chief astrologer, which was established at the end of the fifteenth century, came to an end. In this article, first of all, information will be given about the institution of chief court astrology. Then, salaries, appointments, clothes and some characteristics of the officials working in the institution of chief court astrology will be explained. In the last part, a list of chief court astrologers working in this institution will be given. The aim of this article is to reveal the functions of the chief court astrology by using today's modern research method and to ensure that it is understood correctly.
Keywords: Ottoman, Institution, Chief Astronomer, Astronomy

Giriş

Müneccim, yıldız anlamına gelmekte ve Arapça "necm" kelime kökünden türetilmiştir. Necm kelimesi "ortaya çıkan" manasını da karşılamaktadır. Müneccim kelimesi, yıldızlar ve gökyüzü ilmine sahip olan ve bundan sonuç çıkaran kişi manasına gelir.[56] Müneccimbaşılık, Osmanlı devletinde bir kurum olup padişaha, ailesine ve devlet çalışanlarına yardımcı olma görevi de görmektedirler. Bu kişiler genellikle din alimi olup amaçları geleceği bilerek Allah'a şirk koşmak değildir. Yalnızca gökyüzünde yaşanan olayların yeryüzünde yaşayan veya yaşanacaklara etkisi olduğuna inanırlar ve nücm ilmini kullanarak görüşlerini söylerler.

Müneccimbaşılık Osmanlı devletinden önceki devletlerde kurumsal olarak bulunmasa da işlevsel olarak varlığından söz edilmektedir. Bunun sebebini kısaca ifade etmek gerekirse toplumun genel olarak Müslüman olmasından dolayı ibadet vakitlerinin tayin edilmesi, vergilerin zamana uygun şekilde toplanması ve ziraat işlerinde aynı şekilde uygun vakit ve zamanda yapılması için müneccimler gerekli görülmüştür.

Müneccimliğin İslam toplumlarında var olması Müslümanların zaman kavramına önem verdiğini, işlerini rastgele değil bir plan ve program üzerine yaptığını gösterir. Türk İslam devletleri sultanlarının astronomi alanında danıştığı birkaç müneccimin olduğu bilinmektedir. Osmanlı Devletine astronominin, Semerkant'ta Uluğ Bey tarafından kurulan rasathaneden geçtiği[57] ve bu rasathanede çalışan Ali Kuşcu'nun Fatih Sultan Mehmed'in isteği üzerine İstanbul'a gelmesiyle burada verdiği derslerle bir astronomi halkası oluşturarak Osmanlı da astronomi geleneğinin temellerini atması bakımından önemlidir. Yine bu medreseden Fethullah Şirvani, Kastamonu'ya gelerek Ali Kuşcu gibi astronomi dersleri okutmuştur. Böylece hem Anadolu'da hem de Osmanlı'nın yeni başkentinde astronomi ilmi doğmaya ve gelişmeye başlamıştır.

1. Müneccimbaşılığın Osmanlı Devleti'nde Kurumsallaşması

[56] Mehmet Zeki Pakalın (Milli Eğitim Basımevi, 1993), Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü, s. 618-619.
[57] Metin Şuşar, *1093/1682 Tarihli Müneccimbaşı Defteri (Değerlendirme ve Çeviri)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), s.4.

Müneccimbaşılık kurumsal olarak ilk defa Osmanlı devletinde ortaya çıkmıştır. Kaynaklara göre sarayda ilk defa bulunma tarihleri Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethetmesinden sonradır.[58] Bunun sebebi ise Tacizâde Cafer Çelebi'nin yazmış olduğu *Mahsure-i İstanbul Fetihna*mesi'nde Fatih'in son hücumu yapmadan önce müneccimlere danışarak fikir aldığı, onların kararına göre harekete geçtiği yönündedir.[59] Oğlu II. Bayezid döneminde kurumsallaşmaya başladığı ve zaman içerisinde sayılarının arttığı belirtilmektedir. Müneccimlerin saray için yaptığı ilk takvimin ise II. Murad döneminde olduğu ve böylece saray yönetimine uygulanabilir bir proje sunulduğu görülmektedir. Bu tür projelerin aslında yönetime sunulması o alanın geliştiğini, büyüdüğünü göstermektedir. Kurumsallaşan, gelişen alan proje üretir ve geliştirir. Bundan dolayı da Osmanlı da Müneccimbaşılık sistemleşme ve gelişme dönemine girmiştir.

Topkapı Saray Müzesi Arşivinde olan ''*cemaat-ı müşahere-horan*'' isimli defter ile H. 933-934 tarihleri arasında kadro bilgilerinin de bulunduğu *cemaat-ı müneccíman* isimli bölümde sarayda o sıralar vazifeli olan üç müneccimin ismi ve aldıkları maaş hakkında bilgi vermiştir. Liste şu şeklidedir:

''Cema'at-ı müneccíman:

1) *Seydi İbrahim bin Seyyid, müneccim, fi yevm on beş akçe (Sultan Bayezıd zamanından beri ulufeye mutasarrıftır.)*
2) *İshak, müneccim, fi yevm on dört akçe (Sultan Bayezıd zamanından beri ulufeye mutasarrıftır.)*
3) *Sinan b. Ömer, müneccim, fi yevm on akçe*[60]

Bu belgede bulunan ''*Sultan Bayezıd zamanından beri ulufeye mutasarrıftır*'' ifadesi II. Bayezıd zamanında müneccimbaşılık makamının kurulduğunu gösterir. İlk müneccimbaşının da listede bulunan Seydi İbrahim bin Seyyid olduğu bilinmektedir. İkinci sırada bulunan İshak Efendi de Seydi İbrahim Efendi'nin vefat etmesi ile müneccimbaşı olmuştur.

Hekimbaşılarına bağlı olan müneccimler, tayın ve azil işleri için de Hekimbaşına başvurulması veya onun tarafından yapılması gerekmektedir. II. Bayezıd sonrası XVII. yüzyıla kadar bir sistem üzerine oturmuş ve XIX. yüzyıla kadar da herhangi bir değişikliğe uğradığı görülmemiştir. Yıllar içerisinde Müneccimbaşının yanına müneccim-i sânilik makamı eklenerek müneccimbaşının görev azli veya vefatı durumunda kurumun işlevini kaybetmemesi için müneccim-i sâni hil'at giyerek müneccimbaşılık görevine başlamıştır. Son müneccimbaşı olan Hüseyin Hilmi Efendi döneminde ise müneccim-i sânilik makamı olmamış ve kendisinin vefatı sonrasında 1924 yılında Müneccimbaşılık kurumu kaldırılıp Başmuvakkitlik kurumu kurulmuştur.

2. Müneccimbaşının Vazifeleri

Müneccimbaşının ilk vazifesi takvim hazırlamaktır. Osmanlı döneminde takvim hazırlamanın tam olarak ne zaman başladığı belli değildir. Fakat yapılan son araştırmalarla beraber Osmanlının kuruluş döneminde en az dört takvim bulunmuştur. Bunlar;

- 848/1444 tarihli takvim
- 850/1446 tarihli takvim
- 856/1452 tarihli takvim
- 858/1454 tarihli takvim

[58] Şerife Doymuş, *İslâm Medeniyetinde Astronomi ve Müneccimbaşılık Kurumu* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ts.), s. 30.; Esma Özçelik Morkoç, *Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşı Hüseyin Efendi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Tarih Bilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2018), s.32.

[59] Kaan Doğan- A. Çağrı Başkurt (ed.), *Tacizade Cafer Çelebi ve Mahruse-i İstanbul Fetihnamesi* (Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2020).

[60] Ömer Lütfi Barkan, "H. 933- 934 (m. 1527 -1528) Mali Yılına Ait Bir Bütçe Örneği", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (13 Ağustos 2015), s. 323.

Osman Turan ve Nihal Atsız bazı araştırmaları sonucundan bulunan takvimlerde kuruluş dönemiyle alakalı önemli bilgiler elde edilmiştir.[61]

Osmanlıda takvim genelde iki bölüme ayrılarak hazırlanırdı. İlki bugün de kullandığımız takvim gibi ay ve günleri gösteren takvimdir. Bu takvime *Rakam Takvimi* denilmektedir. İkinci bölüm ise *Ahkâm Takvimi* denilen bölümdür. Bu bölümde genellikle sene içerisinde meydana gelmesi muhtemel olan işler hakkında müneccimbaşının tahmini yorumları bulunuyordu.[62]

Rakam takvimi, müneccimbaşının nevruzdan nevruza kadar olan bir yıllık süreyi kapsar. Padişaha ve devlet adamlarına arz edilen bir takvimdir. Rakam isminin verilmesinin sebebi ise takvimin içerisinde on iki ay, önemli günler gibi çeşitli cetveller olduğundan dolayı birçok rakam kullanılmaktaydı ve bundan dolayı da bu isim verilmektedir.[63]

Ahkam takvimi müneccimler tarafından hazırlanıp katipler tarafından istinsah edilen bir takvimdi. Nevruzdan önce hazırlanıp müneccim tarafından bizzat padişaha arz edilirdi. Bunun yanında halk için de takvim hazırlanırdı. Bu takvimlerde yıl içerisinde yapılması uygun olacak işler veya olması mümkün olan işler hakkında bilgiler bulunurdu. İlk ahkam takviminin II. Bayezid zamanında 895/1489-1490 yıllarında *Takvim ve Ahkâm-ı nücum* isimli bir risale bulunmaktadır. Fakat bu takvimin bir saray müneccimi tarafında yapıldığı tam olarak bilinmemektedir.

Müneccimbaşılara ait olduğu bilinen ilk ahkâm takvimi ise Müneccimbaşı olan Mehmed Çelebi'nin 1026 senesinde hazırlamış olduğu *Ahkâm-ı Sâl* dir.[64] Hazırlanan bu takvim ve on yedinci asra kadar olan Ahkâm takvimleri genellikle Farsça olarak yazılmış ise de on yedinci asırdan sonra Türkçe yazılmıştır.[65] Son yazılan Ahkâm takvimi, son müneccimbaşı olan Hüseyin Hilmi Efendi tarafından yazılmıştır.[66]

Ahkâm takvimleri genellikle üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Allah'tan başka geleceği kimsenin bilemeyeceğini bildiren ayetler, hadisler ve dualar bulunurdu. Ardından padişah ve vezirler hakkında tabaka tabaka bilgiler yazılırdı. İkinci bölümde ise ahkâm takviminin asıl bölümü oluşturulur ve hazırlanan senenin ayları ve ahkâmı verilirdi. Son bölümde ise sene içerisinde olacağı düşünülen Güneş ve Ay tutulmaları hakkında bilgi verilirdi. Eğer sene içerisinde böyle bir hesaplama yok ise yazılmazdı. Bu tutulmalar zicler vasıtasıyla hesaplanır başlayacağı ve biteceği gün, saat, ne kadar süreceği yazılırdı.

Müneccimbaşılar Rakam Takvimi ve Ahkâm Takviminin yanında bir de *tali' mevlud* isimli bir takvim daha hazırlamışlardır. Bu takvim ise genellikle doğum risalesi olarak da adlandırılmıştır. Bir padişah veya şehzadenin doğum tarihinden itibaren bilgiler vererek zayiçeler hazırlamış hatta öleceği yer hakkında bazen bilgi dahi verilmiştir. Mesela müneccimlerden olan Hatayî Geylanî'nin yazmış olduğu Tali' Mevlûd Sultan Mehmed Han eserinde, Fatih'in elli yaşına gelince Maltepe'de vefat edeceğini bildirmiştir.

Müneccimler gökyüzünü devamlı inceleyip takvimler hazırladıkları için Ramazan ayına girildiği vakit imsakiye hazırlamak da onların görevleri arasındaydı. Bizzat müneccimbaşı tarafından Şaban ayının son on gününde hazırlanan bu imsakiyeler katipler ile çoğaltılır ve ilk olarak padişaha daha sonra da devlet adamlarına sunulurdu.[67]

---

[61] Nihal Atsız, "Fatih Sultan Mehmed'e Sunulmuş Tarihî Bir Takvim", *İstanbul Enstitüsü Dergisi* 3 (1957), 17-23.

[62] Doymuş, *İslâm Medeniyetinde Astronomi ve Müneccimbaşılık Kurumu, s. 39-42*; Morkoç, *Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık ve Müneccimbaşı Hüseyin Efendi, s. 32*.

[63] Ekmeleddin İhsanoğlu, "Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası: Bir İnceleme Örneği Olarak Modern Astronomi'nin Osmanlı'ya Girişi (1660- 1860)", *Belleten* 56/217 (1992), 727-774.

[64] Mustafa Efendi Naima, *Ravzatü'l-Hüseyn fi Hülasati Ahbari'l Hafikayn*.

[65] Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu: No. 1-940* (Topkapı Sarayı Müzesi Yayınları, 1961), s. 94-101.

[66] Karatay, *Topkapi Sarayi Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu,* s. 94-101.

[67] Doymuş, *İslâm Medeniyetinde Astronomi ve Müneccimbaşılık Kurumu, s. 38*.

Osmanlıda müneccimlerin meşhur olmasını sağlayan *zayiç/zayirçe* veya diğer bir adıyla *uğurlu saat* hazırlamak görevleri arasındaydı. Belki de müneccim kelimesinin anlamının tam karşılığı olan bu iş devletin ne zaman iş yapacağını söylerdi. Mesela sefere çıkılacağı zaman müneccimbaşı ve müneccim-i sâni'nin hazırlamış oldukları iki farklı zayiçe sunulur ve padişahın kabul edeceği zayiçe ile sefere çıkılırdı. Bunun tam tersi de olabilir padişah bu zayiçeye itibar etmezdi. Mesela I. Abdülhamid'e sunulan zayiçelerin hangisi ile amel edileceği sorulunca cevaben; ''*…düşman-ı din üstümüze geldik de saat gelmemiştir deyu saate müterakkip olunur mu?..''*[68] buyurarak işin ne zaman müsait ise öyle olmasını emretmiştir. Fakat devlet geleneği olmasından dolayı bazı işlerini ise zayiçelere göre karar vermiştir.

Takvimi hazırlamak için bazı bilgiler gereklidir. Bu bilgiler genellikle *Ziç* denilen cetvellerde bulunmuştur. Zicler genellikle uzun bir süre gökyüzünü izlemenin neticesinden oluşturulmuştur. Zicler dünyanın ve gök cisimlerinin günlük ve yıllık hareketlerinin incelenmesi sonucu oluşturulmuştur. Osmanlı döneminde müneccimler birçok zic kullanmışlardır. Bunların en meşhuru ve uzun süre kullanılanı Uluğ Bey Zicidir. Sadece Osmanlı Devleti tarafından değil Batı'nın da uzun süre kullandığı bu zic birçok defa istihsah edilmiştir. Batı'daki ilk basımı 1648 yılında John Greaves tarafından Oxford şehrinde yapılmıştır.[69] Daha sonraki yıllar içerisinde birkaç defa daha bastırılmıştır. Bu baskılardan en meşhuru ve Osmanlı müneccimlerinin de kullandığı *Cassini Zici,* Uluğ Bey'in hatalarını fark edip düzeltmiş ve Osmanlıya tercümesi ile Cassini Zici olarak kullanılmıştır. Uluğ Bey Zicini yazarken kitabını dört ana bölümden oluşturmuştur. Bunlar;[70]

1- Farklı takvim ve tarihler
2- Zaman hakkında yorum ve zaman bilgisi
3- Yıldızların hareketi ve seyri
4- Sabit yıldızların mevkileri ve durumu

3- Müneccimbaşılığın Özellikleri

Her meslekte olduğu gibi Müneccimbaşı olabilmek içinde bazı şartlar bulunmaktadır. Osmanlı müneccimleri, kendi has şartlarını kullanmak yerine kendisinden önceki devletlerde bulunan şartları kullanmıştır. Biz bu şartları iki farklı kaynağa dayanarak aktaracağız. İlk başta Osmanlı dönemi öncesi yaşamış olan Biruni *et-tefhim fi sanaati't tencim* adlı eserinde müneccimin şu dört şartı bilmesi gerektiğini söyler:

1- Hendese
2- Hesap
3- Hey'et
4- Ahkam[71]

Osmanlı döneminde yaşamış olan Kâtip Çelebi'nin *Keşfu'z- Zunün* adlı eserinde ise dört aşama ile müneccim olunabileceğini söyler;

1- Takvim hesabının nasıl yapıldığını bilip usturlab aletini de bu bilgisi dahilinde kullanmak
2- Nücum ilmine vâkıf olmak, yıldızların ve burçların özelliklerini bilmek.
3- Yıldızların nasıl hareket edeceğini hesaplayıp ziç ve takvim yapmayı bilmek.
4- Yıldızların hareketlerini doğru hesaplamak için hendesi delilleri bilmek.[72]

Kâtip Çelebi müneccim olabilmek için yukarı da saymış olduğumuz dört merhalenin gerekli olduğunu belirtmiştir. Son merhaleye yani dördüncü aşamaya gelen kişinin artık müneccimlik makamını hak ettiğini belirtir. Fakat bölümün sonunda ise zamanında yaşamış olan müneccimlerin

---

68 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı* (Türk Tarih Kurumu, 2018), s. 357.
69 Muammer Dizer, *Uluğ Bey* (Ankara: Kültür Bakanlığı, ts.).
70 Yavuz Unat, "Uluğ Bey", (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2012); Yavuz Unat, "Zîc", (TDV İslam Ansiklopedisi, 2013).
71 İlhan Kutluer, "et-Tefhîm", (İstanbul, TDV İslam Ansiklopedisi, 2011).
72 Katip Çelebi, *Keşfu'z- Zunün,* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017).

genelde ilk iki bölümde olduğunu çok azının üçüncü bölüme ulaştığını söyler.[73] Müneccimlerin okuması gereken ilk kitabın ise Batlamyus'un yazmış olduğu *Almagest* olduğu bilinmektedir.[74]

Müneccimbaşına en çok yardımcı olan müneccim-i sâni'dir. Kurum için de müneccimbaşından sonra yetkileri en geniş olan kişidir. Devlet erkanına dağıtılacak olan takvimleri inceler ve hesaplamada yardım eder. Sadece yardımcı olarak değil kendileri de ahkâm takvimi ve zayiçe hazırlar, padişaha sunarlar. Müneccim-i sânilik bir teyit makamı gibi kullanılmıştır. Mesela padişah her ikisinden de zayiçe ister ve ikisi de farklı yöntemlerle çalışarak aynı vakti tespit ederlerse sorun olmaz, o vakit kabul edilirdi. Fakat ikisinin de getirdiği vakitler farklı olursa bu sefer durum padişaha arz edilir ve padişahın kararı uygulanılırdı. Ayrıca maaş olarak bakıldığında da en çok maaş alan müneccimbaşının hemen arkasında o olurdu. Mesela Seydi İbrahim günlük on beş akçe alırken müneccim-i sâni olarak bulunan İshak Efendi on dört akçe almıştır.

Hem müneccimbaşına hem de müneccim-i sâni'ye yardımcı olmak amacıyla müneccim isimli kâtipler saray teşkilatına dâhil edilmiştir. Müneccimbaşı olan Seydi İbrahim, müneccim-i sâni olan İshak Efendi ve onlardan sonra üçüncü sırada bulunan Müneccim Sinan ise katiptir. Takvimlerin çoğaltılmasından sorumlu olan bu kişiler genellikle müneccimbaşılık kurumunun işleyişi için önemlidir. Hazırlanan takvimleri dağıtmak ve devlet ricalinin kullanımına sunma görevi vardır. Mesela Müneccimbaşı Eyyubi Ahmed Efendi'nin 1114 senesinde takvim katipliği yaptığı ve bu süre zarfında görevi gereği takvim dağıtmak üzere Edirne'ye gittiği bilinmektedir. Hatta görev süresi içerisinde Ahkam-ı Sâl takvimlerinin bazı nüshalarını istinsah etmiştir. Katiplerin sayısı yıllara göre değişiklik göstermektedir. Mesela Müneccimbaşılığın kurulduğu ilk yıllarda yani on beşinci yüzyılda altı kâtip varken on altıncı yüzyılda ise bu sayının dört kişiye düştüğünü görülür.[75]

3.1. Müneccimbaşıların Tayin Durumu

Müneccimbaşılar tayin konusunda hekimbaşılarına bağlı bir kurumdur. Fakat kararı tek başına vermez uzun bir protokol usulü uygulanırdı. Müneccimbaşı vefat etmiş, azl olmuş vb. durumda makam boş kalır ise ilk başta bu makama kimin tayin edileceği araştırılır eğer müneccim-i sâni bu makam için uygunsa makama tayin edilirdi. Eğer bu makam için uygun bulunmazsa saray haricinde bulunan biri atanırdı. İşte bu atama sırasında şu protokol usulü uygulanır: İlk önce hekimbaşı uygun bulduğu kişiyi şeyhülislam efendiye arz ederdi, şeyhülislam efendi de durumu sadrazama bildirirdi. Daha sonra sadrazam hekimbaşının arzının yazılı olduğu kâğıdın sağ üst tarafına sâbıka kaydı ister ve kişinin devlet için uygun olup olunmadığı sorulurdu. Sadrazamın istediği bilgiler geldikten sonra padişaha kişi hakkında bilgi verir ve onun tayini için izin istenirdi. Padişah tayin izni verdikten sonra sadrazam arz metninin üstüne tayinin kabul olduğuna dair bir buyruldu çekerek hekimbaşına durumu bildirir. En son işlem olarak da ruûs defterine tayin durumu işlenir ve böylece hekimbaşılık makamına tayin işlemi son bulmuş olurdu.[76]

Devlet kendisi için çalışacak birisini göreve getirirken tavsiyelere her daim değer ve önem verirdi. Müneccimbaşılık makamı ve müneccim-i sânilik makamı için de bu hususu göz önüne alınmaktadır. Müneccimbaşılık makamı için tayin edilmeden hocasının görüşleri, değerlendirmeleri önemli olmuştur. On yedinci yüzyılda müneccimbaşı olan kişilerin öğrencilerini veya akrabalarını müneccim-i sâni olarak atadığı göze çarpar.[77]

Müneccimbaşılığın bağlı olduğu Hekimbaşıların tayinlere etkileri var mıydı sorusuna ise şüphesiz evet diyerek cevap verebiliriz. Çünkü hekimbaşılar kendilerine bağlı olan bu makama ilk önce bildiği, tanıdığı kişileri getirmek isterlerdi. Mesela hekimbaşı olan Mustafa Behçet Efendi, kendisine Hekimbaşılık makamında rakip olabileceğini düşündüğü Osman Saib Efendi'yi ilk önce müneccim-i sâni olarak daha sonrada müneccimbaşı olarak atamış ve hekimbaşılık makamı için rakip

---

[73] Çelebi, *Keşfu'z- Zunün*.

[74] Şerife Doymuş, *İslâm Medeniyetinde Astronomi ve Müneccimbaşılık Kurumu* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, ts.), s. 35.

[75] Mehmet Zeki Pakalın, 1993, Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü II, s. 618-619.

[76] BOA. Cevdet. Saray, 134/6711

[77] Doymuş, *İslâm Medeniyetinde Astronomi ve Müneccimbaşılık Kurumu, s. 36*.

olarak gördüğü kişiyi saf dışı etmiştir.[78] Fakat bu müdahale XIX. yüzyılında Daire-i Meşihat-ı İslamiye'nin kurulmasıyla beraber hekimbaşıların tayinlere olan etkisi kaldırılmıştır. Bu makama bağlandıktan sonra müneccim-i sânilik makamıyla beraber sadece bir tane kâtip kalacak şekilde diğer kâtipler de kaldırılmıştır.

3.2. Müneccimbaşıların Gelirleri

Müneccimbaşının yaklaşık altı çeşit işten dolayı aldıkları maaş vardır. Fakat bunlar düzenli olarak verilen ulûfe isimli maaşlar olmasının yanında diğerleri yaptıkları görevler neticesinde verilen maaşlardır. Mesela takvim takdim ettikten sonra alınan maaş vardır. Asıl görevlerinden bir tanesi olan takvim hazırlamak müneccimbaşı için çok önemlidir. Çünkü yanlış hesaplaması onun görevden azil edilmesiyle sonuçlanacağı gibi büyük bir ödül sahibi de yapabilir. Mesela on dokuz sene müneccimbaşı olarak görev yapan Hüseyin Efendi yaptığı isabetli çalışmalar neticesinde büyük servetler kazanırken, on dört yıl görev yapan müneccimbaşı Mustafa Zeki Efendi ise özellikle Ramazan ayının ilk günlerini yanlış tespit ettiğinden dolayı azledilmiştir.[79] Bundan dolayı önemli bir görev olan takvim hazırlamak bazen zenginlik sebebi olurken bazen de makamdan azledilme sebebi olmuştur.

Müneccimbaşı takvim hazırlayıp hükümdara sunduğu zaman nevruziye isimli bir ödeme alır. Bu ismin verilme sebebi ise takvimlerin nevruz günü hükümdara sunulması ve nevruzdan nevruza takvimlerin hazırlanmasından dolayıdır. Daha sonra müneccimbaşı takvimi devlet adamlarına sunar ve onlardan da atiyye alırdı.[80] İlk ücretin hangi müneccimbaşı döneminde başladığı tam belli değilse de Sinan Efendi ile başladığı düşünülmektedir. Kendisine 934 yılı için hazırladığı takvimden dolayı 1500 akçe ücret verilmiştir. Tabi sadece o yılın takvimini hazırlayan tek kişiye ücret verilmemiştir. Bilakis ilmi çalışmaların desteklenmesi için de verilmiştir. Hicrî 934 yılı için takvim hazırlayanlar arasında müneccim Muslihiddin ve müneccim Necmeddin'e 1000 akçe verilmiş, Müneccim Lütfullah'a da 2000 akçe verilmiştir. Ücretlerin neden farklı olduğu konusunda tam bir belirti yoksa da asıl sebebin takvim takdim ederken bulundukları makamlardan dolayı olduğunu düşünüyoruz. Çünkü müneccimbaşı olarak sunulan takvimin karşılığı yaklaşık 2000 akçelik ücret iken diğerlerinin sunduğu takvimler karşılığında yaklaşık olarak 1000'er akçelik ücret almışlardır.

Matbaanın Osmanlı'ya girmesinden sonra takvimler matbaada basılmaya başlanılmıştır. Bundan dolayı da Osmanlı'da takvim basma yetkisini elinde tutan müneccimbaşı, senede elli-altmış bin kuruş kazanmıştır. Bu takvimler ise 3 farklı şekilde satışa çıkarılmıştır. Sadece İstanbul için hazırlanan takvimler 4 kuruştan, diğer bölgelerin de olduğu takvimler 5 kuruştan, meşin kaplı olan takvimler ise 7 kuruştan satılmıştır. Fakat yıllar ilerledikçe ve matbaanın gelişmesiyle takvim basma yetkisi sadece müneccimlere has kılınmayıp başkalarının basmasına da izin verilince müneccimlerin gelirleri azalmıştır. Mesela müneccimbaşı olan Ahmed Tahir Efendi 1878 yılında kendisi haricinde başkalarının da takvimler basıp yayınlaması ile maaşsız kaldığını iddia ederek istifa etmiş fakat istifası kabul edilmemiştir.[81]

Müneccimbaşıların ücret aldığı ikinci görevleri ise imsak hazırlamaktı. Ramazan ayı için hazırlanan bu takvimler Şaban ayının son on günü içinde Padişaha ve devlet ricaline sunulurdu. Mesela müneccimbaşı olan Râkım Efendi görevli bulunduğu H. 1236, 1237 ve 1240 senelerinin Şaban ayından Bâb-ı Âli'ye gelerek imsakiyesini sunmuştur. Kendisine ücret olarak 100 kuruş verilmiş ayrıca bunun yanında da kahve, çubuk ve gülsuyu ikram edilmiştir.[82] İmsakiyelerin ücreti XVIII.

[78] Ahmet Cevdet, *Tarih-i Cevdet* (Ankara: TOBB, 2017) 3.c, s. 212.; BOA. İ. DH, 30/1426 (Ekler 1)

[79] Doymuş, *İslâm Medeniyetinde Astronomi ve Müneccimbaşılık Kurumu, s. 36*.

[80] Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilat, s. 356-359*.; Doymuş, *İslâm Medeniyetinde Astronomi ve Müneccimbaşılık Kurumu, s. 37*.

[81] BOA. İ. DH, nr.4

[82] BOA, İrade-Dâhiliye, nr 47.

yüzyıla kadar 100 kuruş, bir çuka[83] ve kumaş verilmiştir. Fakat ilerleyen zamanlar devletin artık mâli olarak zayıflamasından sonra XIX. yüzyıldan sonra sadece 100 kuruş verilmiştir.

Müneccimbaşıların aldığı diğer bir maaş ise mevaciptir. Mevacib kelime olarak mâ vecebe kelimesinden türediği ve devletin, memurlarına üç aylık maaşın bir anda ödenmesi manasına gelirken diğer mana ise bir maaşın üçe bölünerek ödenmesidir. Mesela bir müneccimin aylık maaşı 885 akçedir. Bu maaşı üçe bölerek 295 akçe olarak ödendiği de olmuştur.[84] Ayrıca senelik olarak ödenen *Mevkuf* isimli bir gelirleri de vardır.

Müneccimler zayiçe takdim ettikleri zaman da ücret alıyorlardı. Zayiçe *''Yıldızların hareket ve konumlarını gösteren cetvel''*dir.[85] Ayrıca müneccimler ihtiyârât işlerine de bakarlardı. İhtiyârât, yıldızların belli konumda olduğu zamanda insanları etkilediği düşünülür.[86] Osmanlı'da bulunan müneccimler ise ihtiyârât işini genelde padişahın tahta çıkmasının ne zaman uygun olduğunu, savaş için seferin hangi gün çıkılması ve düğün gibi hayırlı işlerin ne zaman uygun olacağını belirlemeye çalışmışlardır.[87] Bu gibi önemli günleri belirlemek önemli olduğu için belirli bir ücret verilmiştir.

Osmanlı devletinde padişahlar tahta çıktıkları zaman devamlı cülus vermişlerdir. Bu cüluslar ilmiye, kalemiye ve seyfiye sınıfında bulunan görevlilere verilmiştir. Müneccimbaşılar da ilmiye sınıfında bulunduğu için cülus alanlar arasındadır. Fakat onlar para yerine rütbe terfii ile yapılmıştır. Mesela Sultan Abdülmecid tahta çıktığı zaman müneccimbaşı olan Hüseyin Hüsnü Efendi'ye cülus olarak Selanik kadılığından Edirne Pâyesine terfi ettirilmiştir.[88]

Osmanlı devletini diğer devletlerden ayıran bir özellik de in'am sistemidir. İn'am sistemi padişahın genelde ilim ve sanat erbabına, devlet kademelerinde bulunan görevlilerine, Haremeyn de bulunan ileri gelen alimlere hatta elçi olarak gelenlere, misafirlere devlet hazinesinden nakdi veya âyni olarak yardım yapılmasıdır.[89] Müneccimbaşına ise genelde yiyecek ihtiyaçları adı altında yardım edilirdi. Mesela müneccimbaşı olan Ahmed Dede'ye günlük on çift fodla[90] verilmiş ayrıca bunun yanında da aylık, düzenli olarak beş kıyye et, otuz kıyye bal ve sade yağ verilmiştir.[91]

3.3. Müneccimbaşıların Kıyafet ve Nişanları

Osmanlı Devleti kurum ve kademelerinde çalışanların genellikle özel olarak bir elbise giydiği bilinmektedir. Özellikle II. Mahmud'un kıyafet inkılabı ile genel bir görüntü sağlanmaya çalışıldı. II. Mahmud öncesinde ise görevlilerin kendilerine has kıyafetleri, kavukları farklılar arz etmektedir. Fakat müneccimbaşıların genel olarak günlük giydiği resmî kıyafetleri yoktur. Sadece resmî günlerde ve arza çıkma zamanlarında özel bir elbise giydikleri görülür. Mesela Evliya Çelebi IV. Murad zamanında resmigeçit törenini anlattığı zaman müneccimlerin ''*örf izafetiyle ve sancak abapüsiyle''* törenden geçtiğini bildirir. Bu cümlede görüldüğü üzere *örf izafeti* denilen bir kavuğun olduğu ve *sancaklı abapüs* denilen özel bir elbisesinin olduğu görülmektedir.

Osmanlı Devleti'nin büyüklüğüne kıyasla kurum ve kademelerinde çalışanların sayısı düşünüldüğünde de oldukça fazla olduğu görülür. Çalışanların zamana göre zor bir görevi yapmaları için bazı teşvikler verilirdi. Günümüzde dahi zor bir görevi başarıyla yapan devlet görevlilerine madalya veya nişan verilmektedir. Osmanlı Devleti de kendisi için çalışan görevlilere bazen nişan bazen de madalya vererek onları onurlandırmıştır. II. Mahmud zamanında bu tür durumlarda nişan

---

[83] Yünlü elbise (Bkz. Pakalın, "Osmanlı Tarih Deyimleri Ve Terimleri Sözlüğü I", 384.)
[84] Barkan, "H. 933- 934 (m. 1527 -1528) Mali Yılına Ait Bir Bütçe Örneği", s. 288.
[85] İlyas Çelebi, "Zâyirçe", (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2013).
[86] Tevfîk Fehd, "İlm-İ Ahkâm-I Nücûm", (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000).
[87] Çelebi, "Zâyirçe".
[88] BOA. İ. DH, 3/101; BOA. İ. DH, 3/109, 20-07-1255
[89] Filiz Karaca, "İn'âm", (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000).
[90] Osmanlılar'da çeşitli kesimlere dağıtılmak üzere pişirilen pide şeklinde yassı bir çeşit ekmek Bkz. Feridun Emecen, "Fodula", (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1996).
[91] BOA. KK. d, 7237 varak 14a.; 1 Kıyye (400 Dirhem) 1, 28 kg.

verilmeye başlanmıştır. İlk başta dört aşamalı bir nişan takdimi olurken zaman içerisinde seviyeleri, rütbeleri değişmiştir. Mesela ilk rütbeler ûlâ, Sâniye, sâlise ve râbia iken daha sonraları Mecidî, Osmanî gibi bazı rütbeler düzenlenmiştir.

İlk müneccimbaşılık nişanı alan kişinin Hüseyin Hüsni Efendi olduğu bilinmektedir. Genellikle verilen nişanlar pâyelerine uygun olarak verilmiştir. Mesela Müneccimbaşı Osman Saib Efendiye rütbesine göre bir nişan verilmiştir.[92]

Nişan alan müneccimleri şu şekildedir:[93]

- *Ahmed Tahir, 4. Rütbe Mecidî nişanı, 3. Rütbe Mecidî nişanı, 2. Rütbe Mecidî nişanı, 1.rütbe Mecidî nişanı.*
- *Osman Kamil, 3. Rütbe Mecidî nişanı, 2. Rütbe Mecidî nişanı, 1. Rütbe Mecidî nişanı, 2. Rütbe Âl-i Osman nişanı.*
- *Mustafa Asım Bey, 5. Rütbe Mecidî nişanı, rütbe-i sâlise, 4. Rütbe Mecidî nişanı, rütbe-i Ûla sınıf-ı sâni, 3. Rütbe Âl-i Osman nişanı, 1. Rütbe Mecidî nişanı.*

Hüseyin Hilmi, 3. Rütbe Mecidî nişanı

4. Önemli Müneccimbaşılar

Osmanlı Devleti'nin sınırları kadar o sınırlar içerisinde çalışan memurlarının sayısı da oldukça fazladır. Bu büyüklüğü sadece sicil-i ahval defterlerine baktığımızda dahi anlayabiliriz. II. Abdülhamid dönemi çalışan memurlar için sicil-i ahval defterine baktığımızda memur sayısının 51.698 olduğu görülmektedir.[94] Sicil-i ahval defterlerinde müneccimbaşı, müneccim olarak görevli memurlarında yazılı olarak bulunduğu bilinmektedir. Biz burada müneccimbaşıların tamamı yerine otuz yedi tane müneccimbaşının yaptığı görevleri, kendisinin dönemine olan katkısını, etkisini ve kendisinin müneccimbaşılığı sürecinde kuruma neler kattığını göz önüne alarak bazı müneccimbaşıların hayatına dair bilgiler vermeye çalışacağız.

4.1. Seyyid İbrahim b. Seyyid (? – 1540)

Seyyid İbrahim ilk müneccimbaşıdır ve aynı zamanda müneccimbaşılığın kurumsallaşmasını sağlayan kişidir. Hayatı hakkında kaynaklarda detaylı bilgi yoktur. Hakkındaki tek bilgi yukarıda verdiğimiz ''*cemaat-ı müşahere-horan*'' isimli defterde geçmektedir. Bu kayıtta sadece Sultan Bayezıd döneminden (1481 –1512) beri görevde olduğu yönündedir. Ancak şu vardır ki kendisinin Bayezıd döneminin hangi yılı içinde göreve başladığı kesin değildir. *Cemaat-ı müşahere-horan* isimli defterde ismi geçtiği zaman görevde olması onun uzun süre müneccimbaşılık yaptığını gösterir.

4.2. Mustafa b. Ali el-Muvakkıt (1569-1571)

İstanbul'da doğan nadir astronomlardan birisidir. Özellikle kendisi bizzat Osmanlı devletinin yetiştirdiği ilk astronom olma özelliğini de taşımaktadır.[95] İlmi derslerini genç yaşlarında İstanbul'da tamamlamış ve Yavuz Selim Camii'ne muvakkıt olarak atanmış ve uzun süre orada çalışmıştır. Bundan dolayı da kendisine *Selimi* lakabı verilmiştir. *Koca Saatçı, Muslihiddin* diğer lakaplarıdır. Eserlerinden bazıları günümüze ulaşmış ve "en çok nüshası ulaşan astronomi eseri" unvanını elde etmiştir. Matematikçi ve astronom olan Miri Çelebi olarak da bilinen Mahmud b. Mehmed Efendi'den dersler almıştır.[96] Eserlerinin günümüze ulaşmasının en büyük sebebi yazmış olduğu kaidelerin uzun

---

[92] Doymuş, *İslâm Medeniyetinde Astronomi ve Müneccimbaşılık Kurumu, s.39.*; BOA, İ. DH, 187/10451 (Ekler 3)

[93] BOA, İ. DH, 187/10451 (Ekler 3)

[94] Gülden Sarıyıldız, "Sicil-i Ahvâl Defterleri", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 25 Nisan 2022).

[95] Çelebi, *Keşfu'z- Zunün, c. I., 407. s.*

[96] İhsan Fazlıoğlu, "Mustafa b. Ali El-Muvakkit", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2020).

süre Osmanlı astronomları tarafından kullanılmasıdır. Ayrıca *Rub'u Afaki''* isimli bir aleti icad etmiş ve eserinde bu aletin kullanımını da anlatmıştır.[97]

Kendisi astronomi alanına eserleriyle oldukça fazla katkı sağlamıştır. Türkçe ve Arapça eserler yazmış olmasından dolayı etkisi sadece Anadolu ile sınırlı kalmamıştır. En karışık problemleri basit şekilde anlatması, geometri, trigonometri gibi ilimleri kullanması eserlerinin Osmanlı'nın sonuna kadar kaynak kitap olarak kullanılmasını sağlamıştır.[98]

4.3. Takiyüddin Ebû Bekir Muhammed b. Zeynüddin Ma'rûf (1579-1585)

Türk-İslam alemi içerisinde rasathane kuran son kişidir. Ayrıca Osmanlı Devletinde de ilk rasathane kuran kişi olmasından dolayı oldukça önemlidir. Kendisi Dımaşk'ta doğmuştur. Aslen Türk'tür.[99] Eğitimini genel olarak Dımaşk'ta almasının yanında Mısır, Kahire, Şam gibi ilim şehirlerinde de bulunmuştur.[100] Genç yaşında İstanbul'a gelmiş ve Edirnekapı'da bulunan kırk akçelik Bâlâ Medresesi'ne müderris olarak atanmıştır.[101] Fakat buradaki görevi uzun sürmemiş, ailevi sebeplerden ötürü Kahire'ye dönmüştür. Kendisinin astronomi ve matematik alanına yoğunlaşması bu dönemde olmuştur. Özellikle babası ile Mısır kadısı Kazasker Molla Abdülkerim Çelebi'nin kendisine astronomi konusunda yaptıkları tavsiyeler onu etkilemiştir. Kendisini astronomi konusunda iyice geliştirdikten sonra İstanbul'a ikinci kez gelmiş ve yaklaşık bir yıl sonra da II. Selim tarafından müneccimbaşı olarak tayin edilmiştir. Onun müneccimbaşı olarak atanması Osmanlının astronomi konusunda yaşayacağı ilklerin başlatmıştır. Müneccimbaşı olduktan sonra ilk araştırmalarını Galata Kulesi'nde yapmış olsa da buranın kendisine dar geldiğini, gözlemleri için daha büyük bir alan olması gerektiğini padişaha bildirmiştir. Fakat asıl sebep Uluğ Bey Zîci'nin yaşanılan güne uygun olmayıp hatalı olduğunu ve tashih edilmesi gerektiğini Sokullu üzerinden ilm-i nücuma meraklı olan III. Murad'a bildirmek istemesidir. Kendisine verilen izinle Tophane sırtlarına Osmanlının ilk, Türk-İslam tarihinin ise son rasathanesini kurmuştur. Kendisi burada astronomi alanında oldukça değerli araştırmalar yapmıştır. Özellikle buraya birçok astronom alarak onlarla beraber yeni aletler yapmaya başlamıştır. Yaptığı araştırmaları *Sidre el-Müntehâ* isimli eserde toplamıştır. Bu eserde bulunan birçok bilgiyi mesela Ay'ın ve diğer gezegenlerin hareketlerindeki düzensizlikleri günümüz verilerine yakın şekilde hesaplamıştır.[102] Kendisi İstanbul'da bizzat gözlemlenen kuyruklu yıldızı çizmiştir.[103]

Takiyüddin bazı devlet adamlarıyla iyi münasebet kurmuştur. Bu münasebeti çekemeyenler başta padişah imamı olan Kürdi-zade ve dönemin Şeyhülislamı Kadı-zade Ahmed Şemseddin Efendi etrafında toplanmaya başlamışlardır. Özellikle Şeyhülislamın verdiği iddia edilen ''Rasathâneler bulundukları ülkeleri felâkete sürükler'' fetvası hem halk hem de devlet içerisinde huzursuzluğa sebep olmuştur. Özellikle 1577 yılından kuyruklu yıldızın görülmesinden hemen sonraki senede veba hastalığının yayılması Takiyüddin karşıtlığını arttırmıştır. Bunun neticesinde rasathanenin yıkılması istenmiştir. 4 Zilhicce 987 / 22 Ocak 1580 yılında Hatt-ı Hümayun ile Osmanlının ilk ve tek olan rasathanesi, içindeki aletler de dâhil olmak üzere yıkılmıştır.[104] Takiyüddin bu olaydan yaklaşık beş sene sonra 15 Safer 993 / 18 Şubat 1585 yılında henüz elli dokuz yaşındayken İstanbul'da vefat etmiş ve Beşiktaş'ta bulunan Yahya Efendi Dergâhının haziresine defnedilmiştir.

---

[97] Ekmeleddin İhsanoğlu, *Studies on Ottoman Science and Culture*, 2020, 23.p.

[98] İhsan Fazlıoğlu, "Mustafa b. Ali El-Muvakkit".

[99] Ramazan Şeşen, "Meşhur Osmanlı Astronomu Takîyüddîn el-Raşid'in Soyu Üzerine", *İslâm Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi* 4/10 (03 Ocak 1988), 165-172; Hüseyin Gazi Topdemir Topdemir, "Takıyyüddin er-Râsıd", (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2010).

[100] Şeşen, "Meşhur Osmanlı Astronomu Takîyüddîn el-Raşid'in Soyu Üzerine".

[101] Sevim Tekeli, *16'ncı asırda Osmanlılarda saat ve Takiyüddin'in "Mekanik saat konstrüksüyonuana dair en parlak yıldızlar" adlı eseri* (Ankara, 1966), s. 42.

[102] Hüseyin Gazi Topdemir, "Takîyüddîn Osmanlı Biliminin Öncülerinden", *Bilim ve Teknik* 513 (Ağustos 2010), 82-87.

[103] Topdemir, "Takîyüddîn Osmanlı Biliminin Öncülerinden".; (Ekler 10)

[104] Topdemir, "Takıyyüddin er-Râsıd"

Takiyüddin'i itibar olarak zedeleyen birçok iftira atılmıştır. Bunların başında papazların (Stephan Gerlach, Salomon Schweigger) iddiaları gelmektedir. Onlara göre Takiyüddin bu ilimleri iki farklı yoldan almıştır. Birincisi Selanik asıllı bir Yahudi'den ikincisi ise Roma'ya gitmiş ve orada bulunan bir matematikçiye uşaklık yaparken Yahudi bir mütercim sayesinde o kitapları Latinceden öğrenmiştir.

Takiyüddin bazı çalışmalarında bulunan yanlışlıklardan dolayı tenkit ettiği kişi olan ve Selanik'te bulunan Davud el-Riyazi'ye güneş tutulması hakkında görüşlerini sormuştur. Fakat bu durum Takiyüddin'nin bütün ilimleri ondan aldığını iddia edilmesine sebep olmuştur ki böyle bir şey mümkün değildir. İkinci iddia olan Roma'ya gitmesi ise akla mantıklı gelmemektedir. Çünkü doğduğu şehri düşünürsek o kadar uzak bir memlekete ve özellikle bir hizmetli gibi gittiği iddiası gerçekten uzaktır.

4.4. Derviş Ahmed (Dede) b. Lütfullah el-Mevlevi Selaniki Sıddıki (1631-1702)

Aslen Konya Ereğli'den olup toplumda asayiş bozulduğu için ailesi Selanik'e göçmüş ve Ahmed Dede de orada dünyaya gelmiştir. Çocukluk yıllarını Selanik'te geçirdikten sonra yirmili yaşlarında İstanbul'a gelerek ilmi derslere başlamıştır. Burada Galata Mevlevihanesinde bulunan Şeyh Arzi Ahmed Efendi'ye intisap etmiştir.[105] Bu yıllarda İstanbul'da bulunan birçok hocadan ders okumaya başladı. Mesela Müneccim Mehmed Efendi'den riyaziye ve nücum dersleri, Dersiâm Salih Efendiden mantık ve felsefe, Hekimbaşı Salih b. Nasrullah Efendiden ise tıp ve tabiyyat derslerini okumuştur.[106]

Devrin padişahı IV. Mehmed ile yakın ilişkiler kurmuş ve önemli meclislere bizzat davet edilmiştir. Bu padişah ile olan yakınlık ona hediye, para ve iltifat olarak geri dönmüştür. Bir gün padişah kendisini huzura çağırmış ve avcunun içinde ne sakladığını bilmesini istemiştir. Mühürdar Abdullah Ağa'nın yardımı ile saklananın ne olduğunu bilmiş ve Padişah bunun üzerine kendisine birçok hediye vermiştir.[107] Müneccimbaşı olarak yirmi iki sene boyunca görev yapmıştır.

1687 yılında IV. Mehmed'in hal edilmesi üzerine Ahmed Dede Efendi de resmî görevlerinden ayrılmış ve Mısır'a sürgün edilmiştir. Mekke de bulunduğu yıllar içerisinde Mekke Mevlevi Şeyhi olmuştur. 1699 yılında İstanbul'a müneccimbaşı olarak yeniden davet edilmiş fakat kendisine yapılan olumsuz tavırları unutmadığı için yaşının artık o büyük işleri kaldıracak durumda olmadığını söyleyerek reddetmiştir. Mekke'den Medine'ye gitmiş ve orada ilmi dersler okutmuştur. 27 Şubat 1702 yılında 71 yaşında vefat ederek Hz. Hatice'nin ayak ucunda bulunan Mevlevi mezarlığına defnedilmiştir.

4.5. Hüseyin Hilmi Efendi (1859-1924)

Osmanlının son müneccimbaşısı olan Hüseyin Efendi Bulgaristan'da bulunan Kızanlık Kazasında dünyaya gelmiştir. Henüz on dört yaşındayken İstanbul'a ağabeyinin yanına gelmiştir. Çarşamba semtinde bulunan ağabeyinin yanında kalırken Fatih Camisinde bulunan birçok hocadan ders almıştır. 1881 yılında eğitimini tamamlayarak icazetini almıştır. Gök cisimlerine olan merakından dolayı 1883 yılında zamanın Müneccimbaşısı olan Asım Efendi'den ilm-i nücum dersleri almaya başlamıştır. Yıllar içerisinde bu alanda bilgisini attırmış ve 1893 yılında *Takvim-i Mikât* adıyla bir takvim hazırlamıştır. Muvakkıtlık görevini Sultan Selim Camisinde başlamıştır. 1909 yılında ise müneccimbaşı olarak atanmıştır.[108]

Hüseyin Efendi, devletin en zor dönemlerinin birinde müneccimbaşılık yapmıştır. Görevi içerisindeyken birinci dünya savaşı çıkmış ve dönemin padişahı V. Mehmed bazı konuları ona danışmıştır. Mesela düşman kuvvetleri Çanakkale önlerinde İstanbul'a ulaşmaya çabalarken V.

---

[105] Ahmet Ağırakça, "Müneccimbaşı, Ahmed Dede", (İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2006).
[106] Nihal Atsız, *Müneccimbaşı Şeyh Ahmed Dede Efendi: Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Türkiye Basımevi, 1938).
[107] Özdemir Nutku, *IV. Mehmet'in Edirne Şenliği (1675)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987).
[108] İstanbul Müftülüğü Şeriyye Sicilleri Arşivi, nr. 309

Mehmed, Müneccimbaşı Hüseyin Efendi'yi çağırmış ve düşmanın İstanbul'a ulaşıp ulaşmayacağını sormuştur. Rasathane müdürü Fatih Bey ile beraber yaptıkları çalışma sonucunda üç gün sonra yıldızların durumunun değişeceğini bildirmiştir. Üç gün sonra da Çanakkale'den ilerisine geçemeyen düşman kuvvetleri geri dönmüş ve Hüseyin Efendi haklı çıkmıştır.

Yıllar içerisinde sadece müneccimbaşılık görevi ile kalmamış astronomi dersleri vermek için bazı medreselere atanmıştır. Medreselerin kapatılmasından sonra Aksaray'da bulunan evinde ikamet etmiş ve 65 yaşındayken, 1924'te vefat etmiştir.[109] Geride bıraktığı en önemli eseri muhakkak ki İstanbul Rasathanesinin kurucusu olacak kişi Fatih Gökmendir. Öğrencisiyle uzun yıllar beraber olmuş ve ona müneccimbaşılık kurumunda birikmiş ilimleri aktarmıştır. Müneccimbaşılık kurumu kaldırıldıktan sonra da öğrencisi Fatih Gökmen, hocasını takip ederek cumhuriyetin ilk yıllarında astronomi alanında önemli araştırmalar yapmıştır.

Sonuç

On beşinci yüzyılda kurulan ve XX. yüzyılda sonlanan Müneccimbaşılık yaklaşık üç yüz yıllık olan ve otuz yedi başkanı olan büyük bir kurumdur. Yıllar içerisinde çalışan sayısının arttığı veya azaldığı zamanlar olsa da varlığını sürdürmüştür. Müneccimbaşılık tayin, maaş vb. durumlarla diğer Osmanlı kurumlarından farklı bir yere sahip olmuştur.

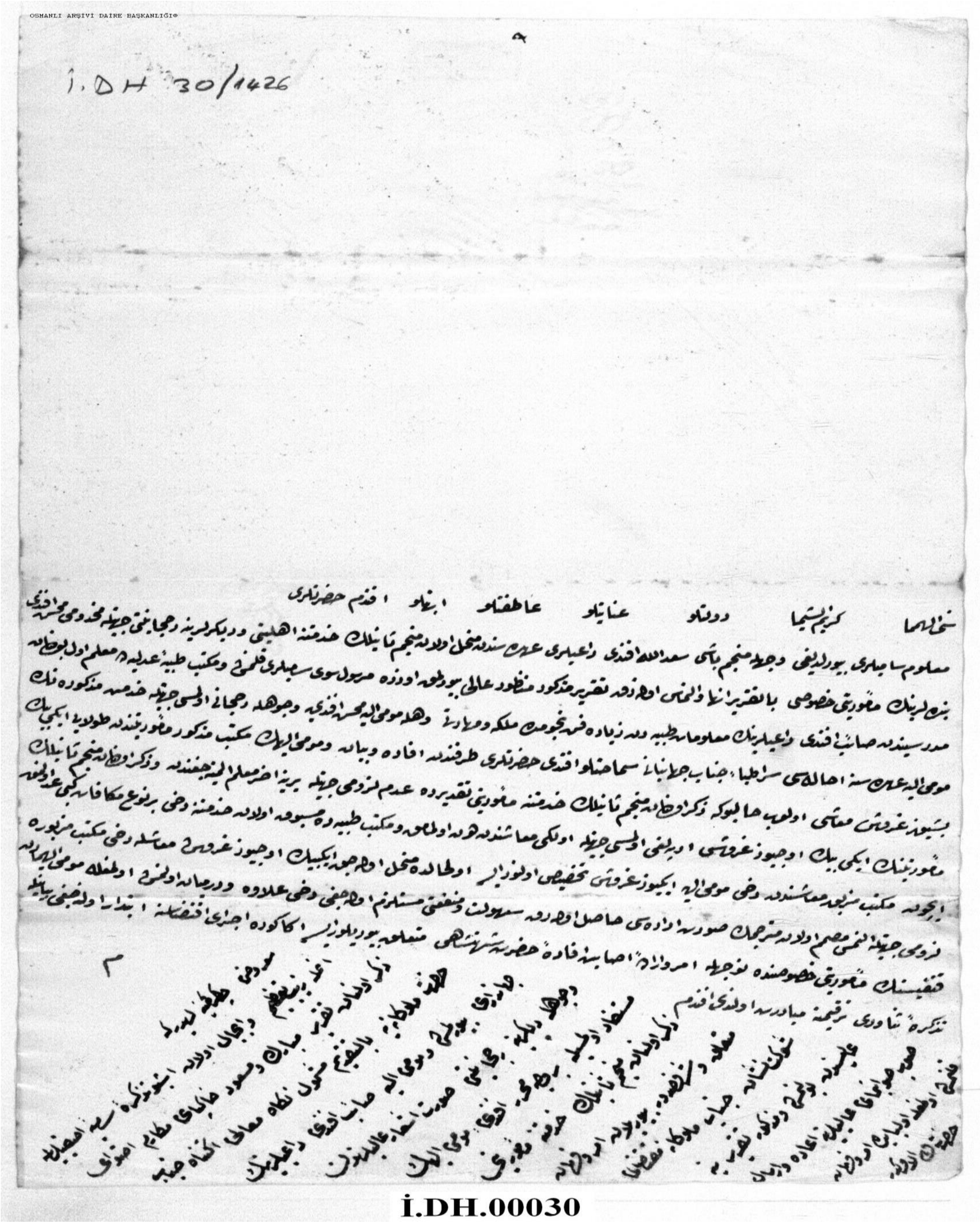
Çalışmamızda öncelikle kurumun genel yapısı, işleyişi verilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde ise müneccimbaşıların görevlerinin neler olduğu, görev süresince neler yaptıkları anlatılmıştır. Üçüncü bölümde ise müneccimbaşıların sosyal hayat ve devlet içerisindeki konumları anlatılmaya çalışılmıştır. Özellikle onları diğer memurlardan ayıran özelliklerine dikkat çekilmiştir. Mesela diğer memurlar culüs töreninde para alırken müneccimbaşı olanlar pâye almışlardır. Son bölümümüz de ise kurum içerisinde önemli olduğunu düşündüğümüz müneccimbaşılarından birkaçını eserleri ve çalışmalarıyla ele aldık. Tümünü eserleri ve çalışmalarıyla ele almak bu makalenin hacmini aşacağı için örneklem yaptık.

Müneccimbaşılık Osmanlı devletinin işlerini yapmasında danışılan bir kurum olmuştur. Bu önemini devletin yıkılışına kadar korumuştur. Her ne kadar müneccimlere inanmayan padişahlar olsa da usul gereği bazı işlerini onlara danışarak karar vermişlerdir. Özellikle bazı müneccimlerin kendi ölüm tarihlerini dahi bildikleri rivayetler arasında bulunsa da bunun doğruluğu kesin değildir. Fakat padişahların ölüm tarihlerini bilen müneccimler olmuştur. Bu bilgiyi nasıl elde ettikleri hakkında kaynaklarda bilgi maalesef yoktur. Fakat takvim, imsakiye, zeyç gibi birçok görevleri hem devlet hem de toplum içinde oldukça önemlidir. Cumhuriyetin ilanı ile bu önemli görevler Başmuvakkıtlık adıyla kurulan kuruma geçmiştir. Fakat geleceği bilme ve devleti yönlendirme işleri ve yaklaşımı ise tamamen kaldırılmıştır.

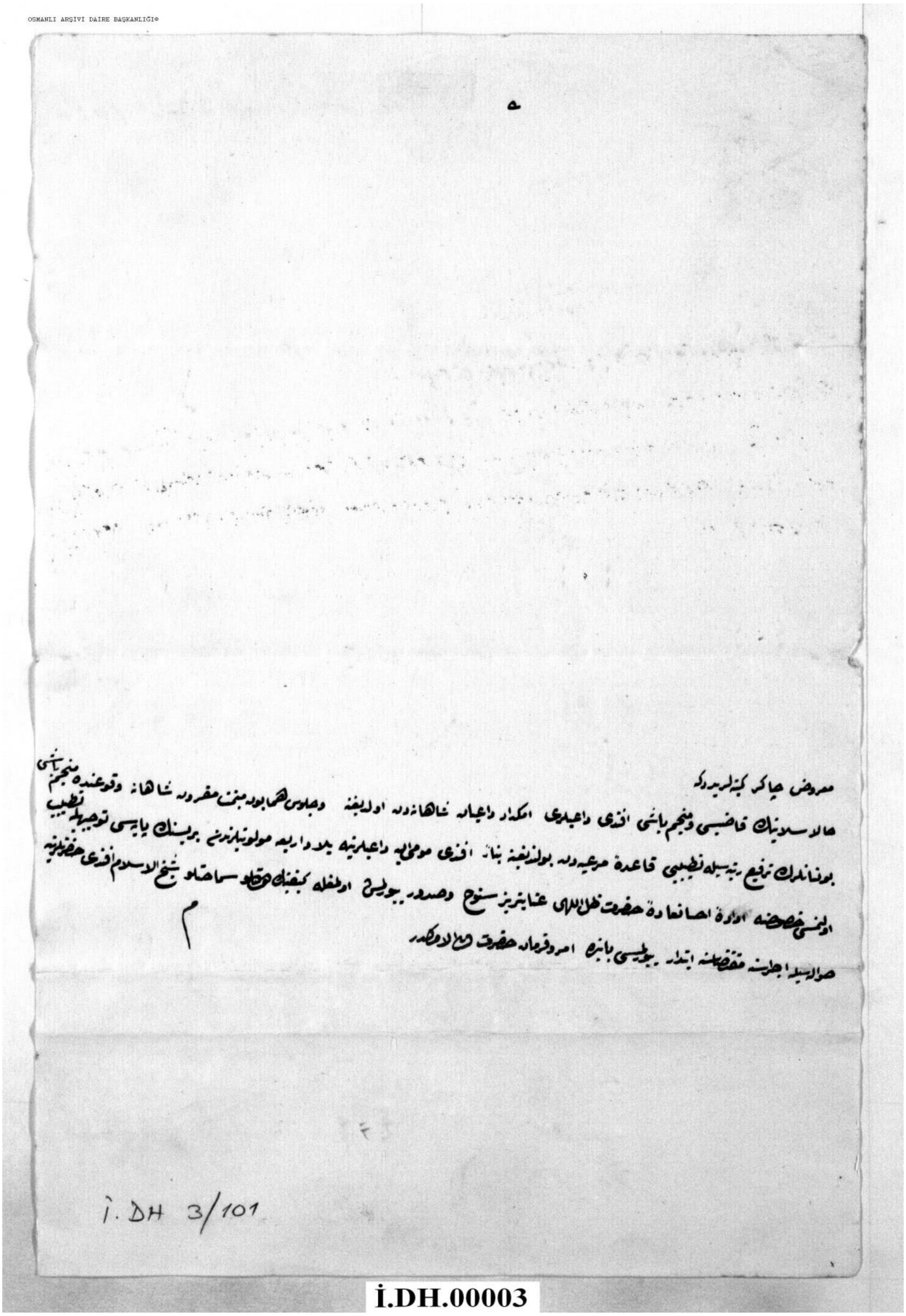
Ekler:

---

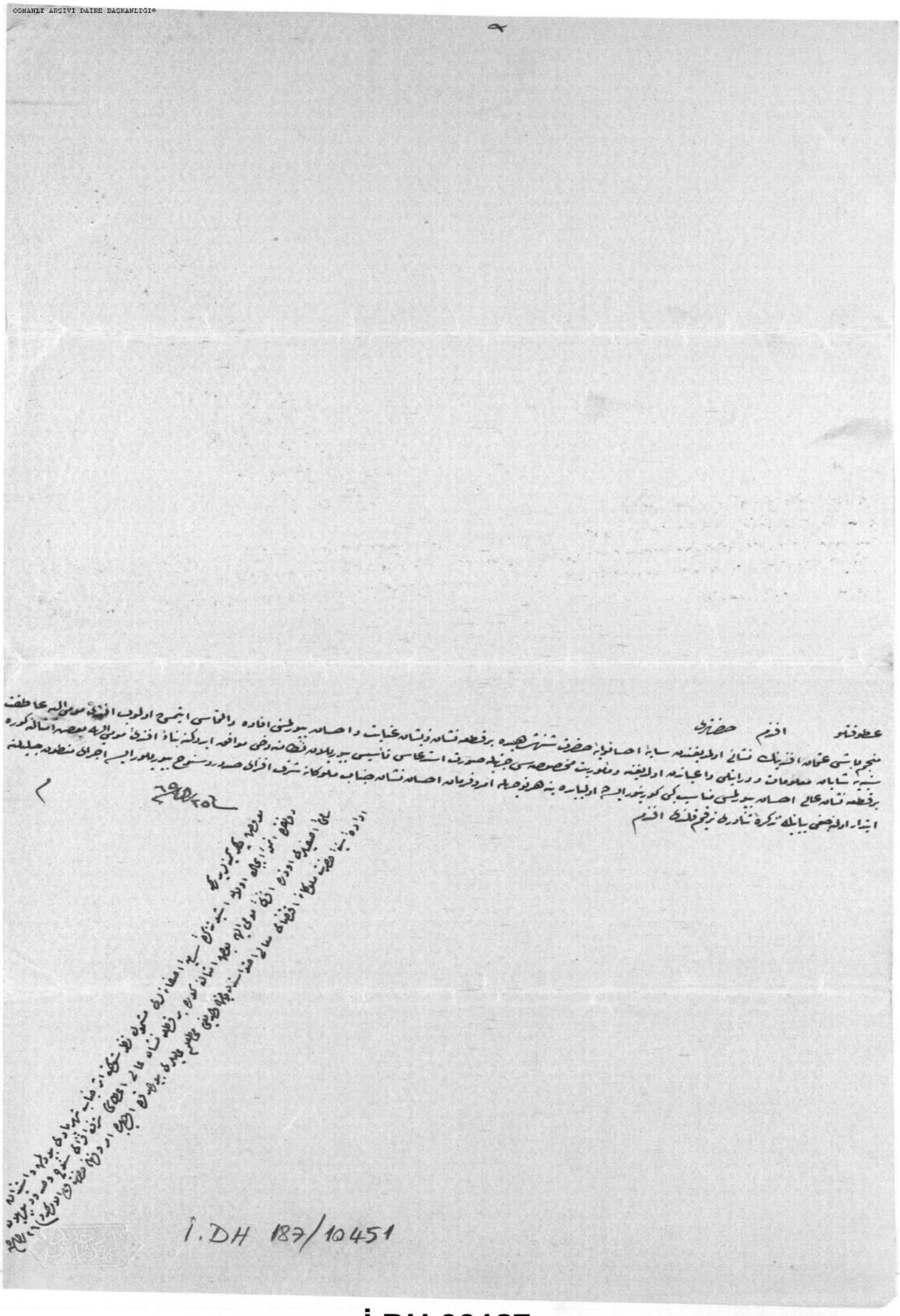
[109] İstanbul Müftülüğü Şeriyye Sicilleri Arşivi, nr. 309



1. Saib Efendi'ye müneccim-i sânilik görevinin verilmesi hakkında irade. (BOA. İ. DH, 30/1426)

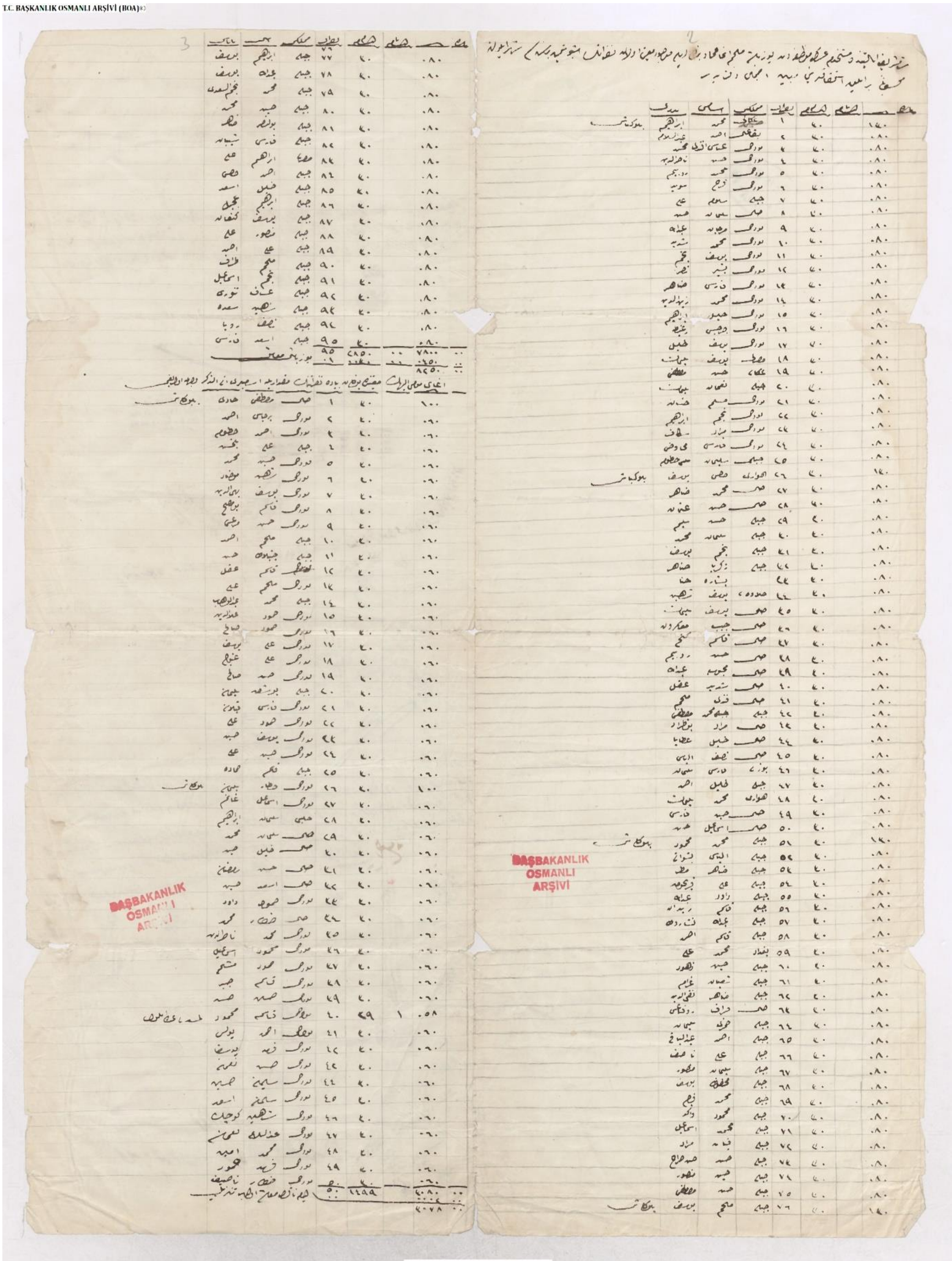


1) Müneccimbaşı efendinin cülus sebebiyle rütbesinin terfii. (BOA. İ. DH, 3/101)

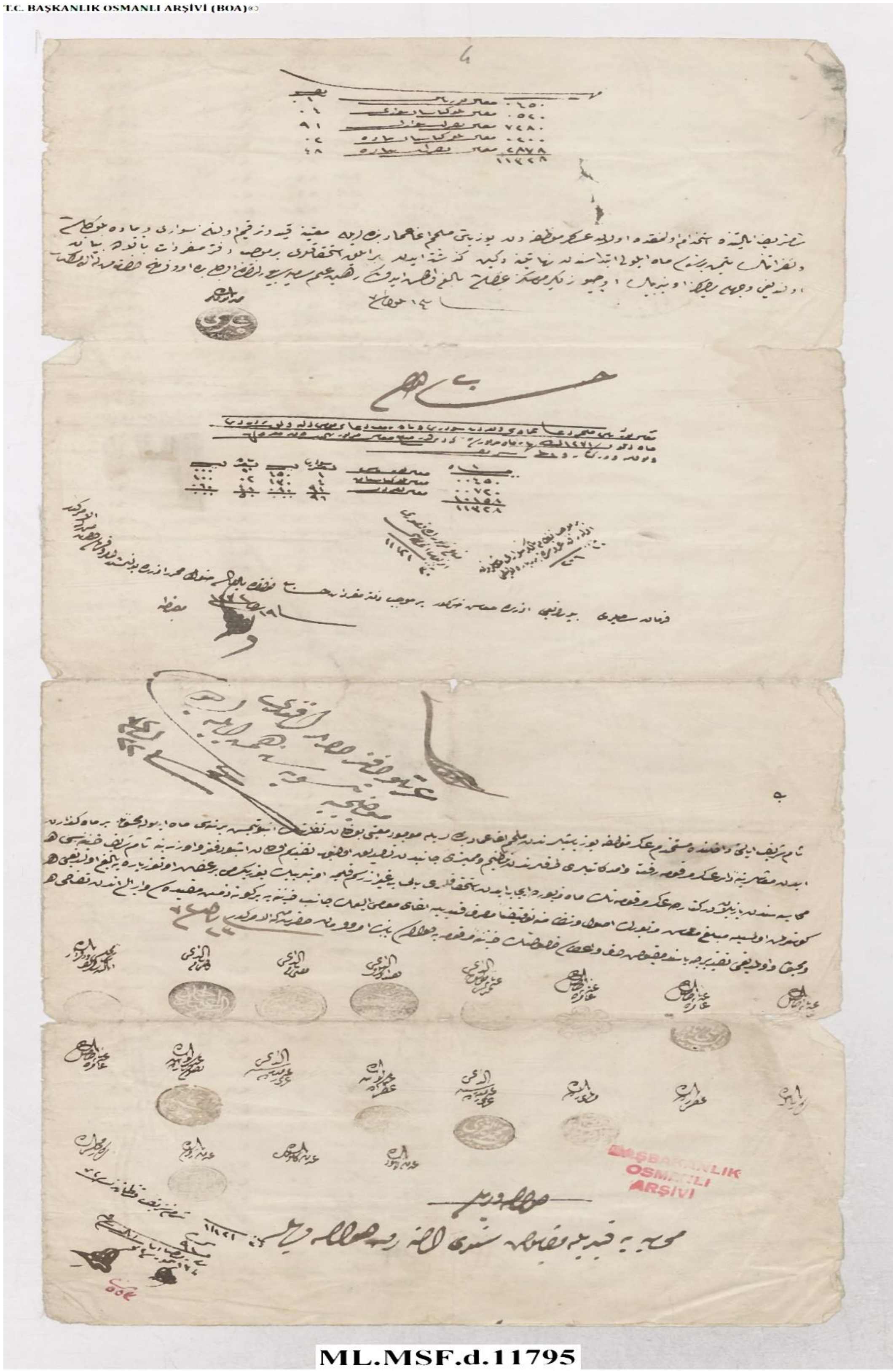


İ.DH.00187

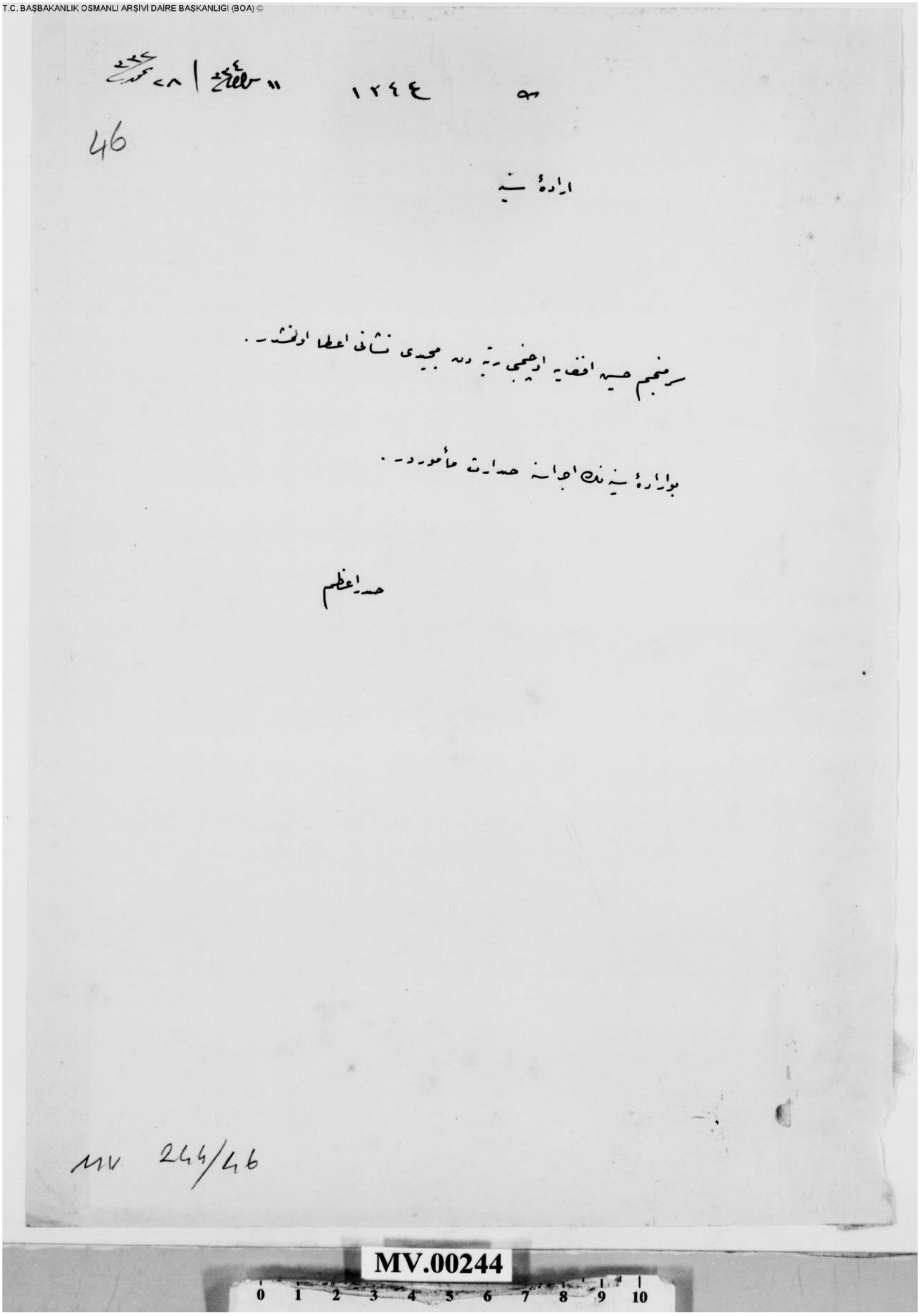
2) Müneccimbaşı Osman Efendi'ye nişan verilmesi. (BOA, İ. DH, 187/10451)



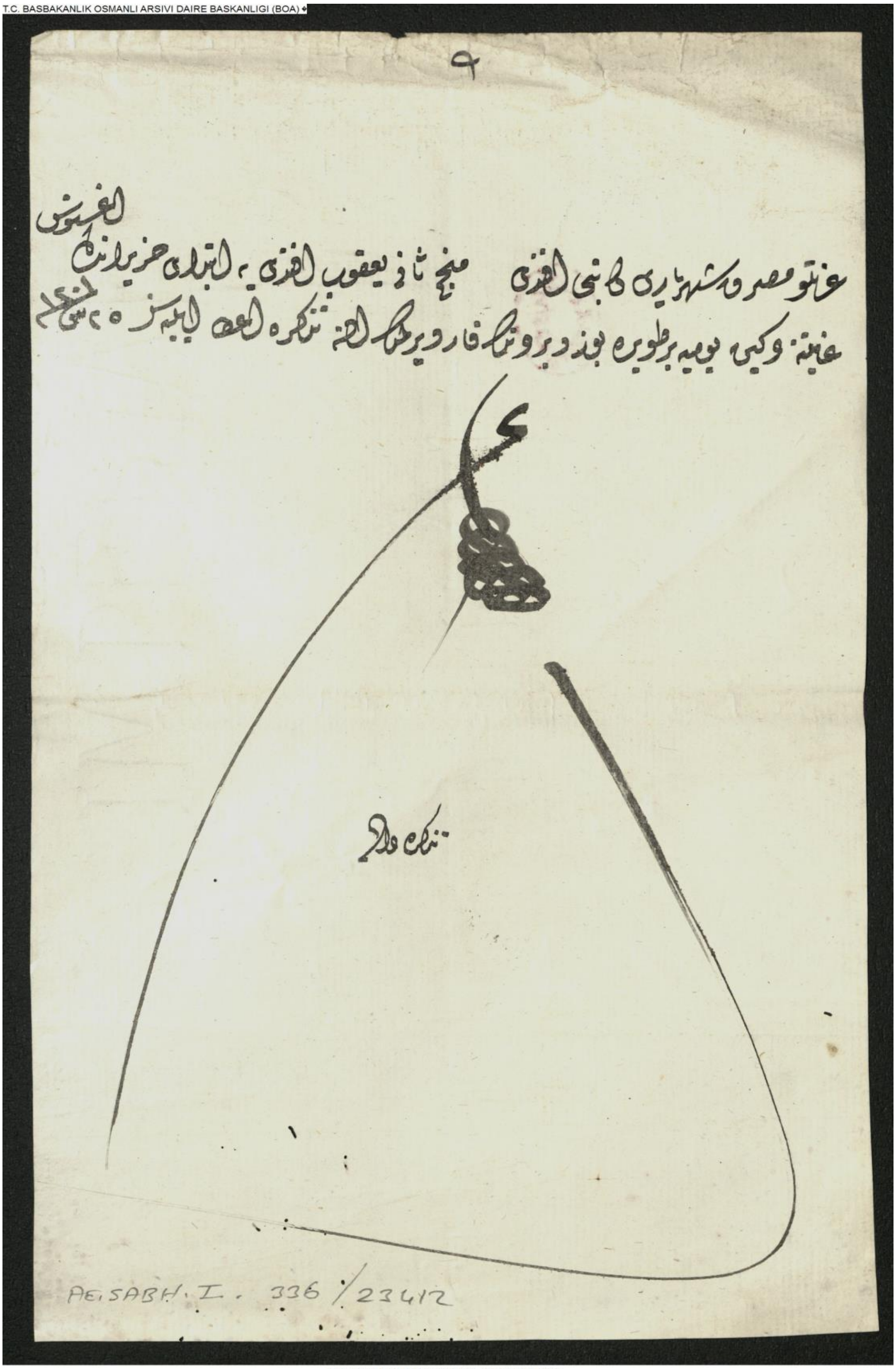
ML.MSF.d.11795



3) Şam eyaletinde görevli askerler içinden müneccim ağanın ve maiyetindeki bölükbaşılarla piyade ve süvari erlerinin maaş ve tayinat miktarını gösterir defter. (ML. MSF. d, 11795)

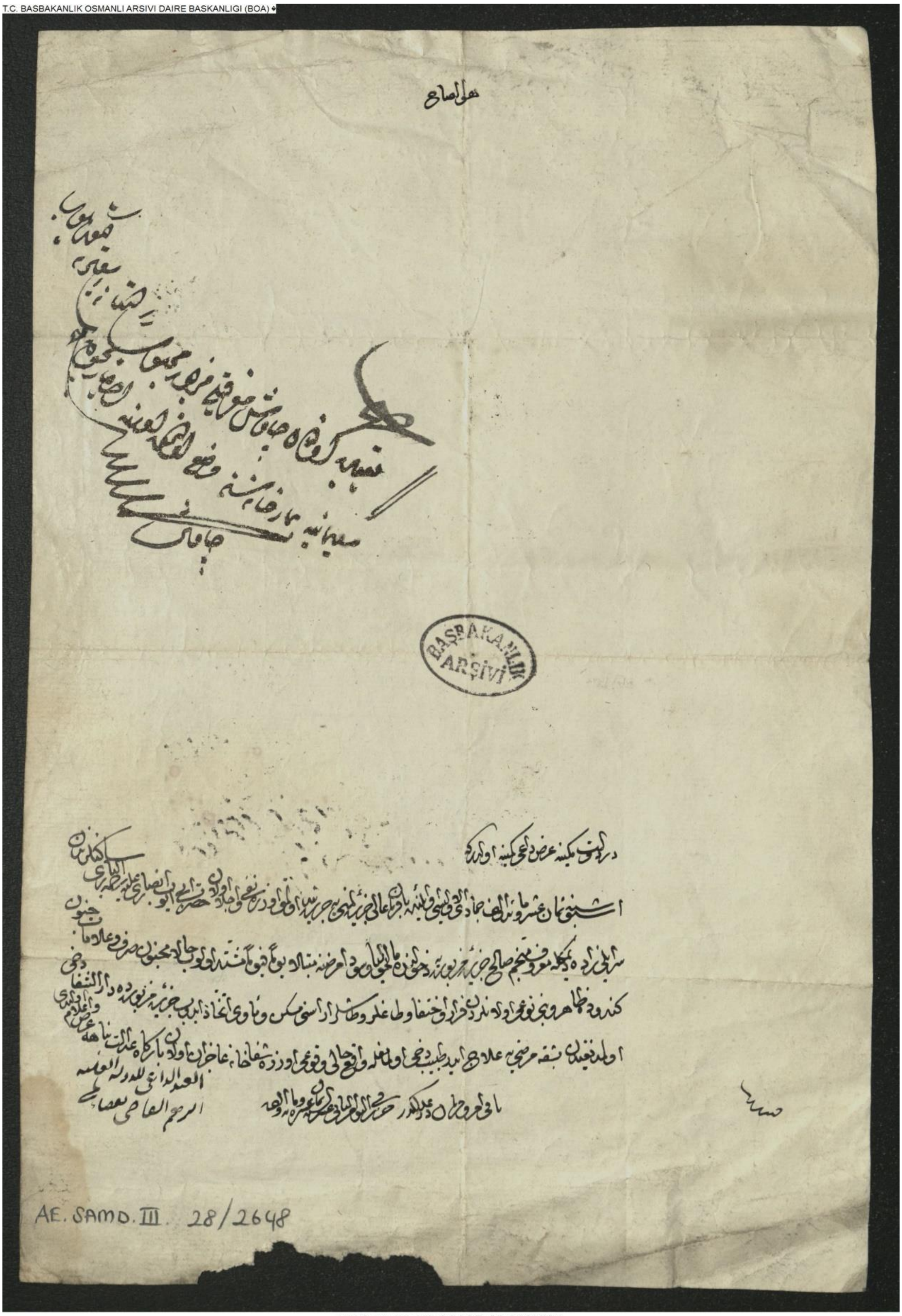


4) Müneccimbaşı Hüseyin Efendi'ye Mecidî Nişanı verilmesi. (BOA, MV, 244/46)



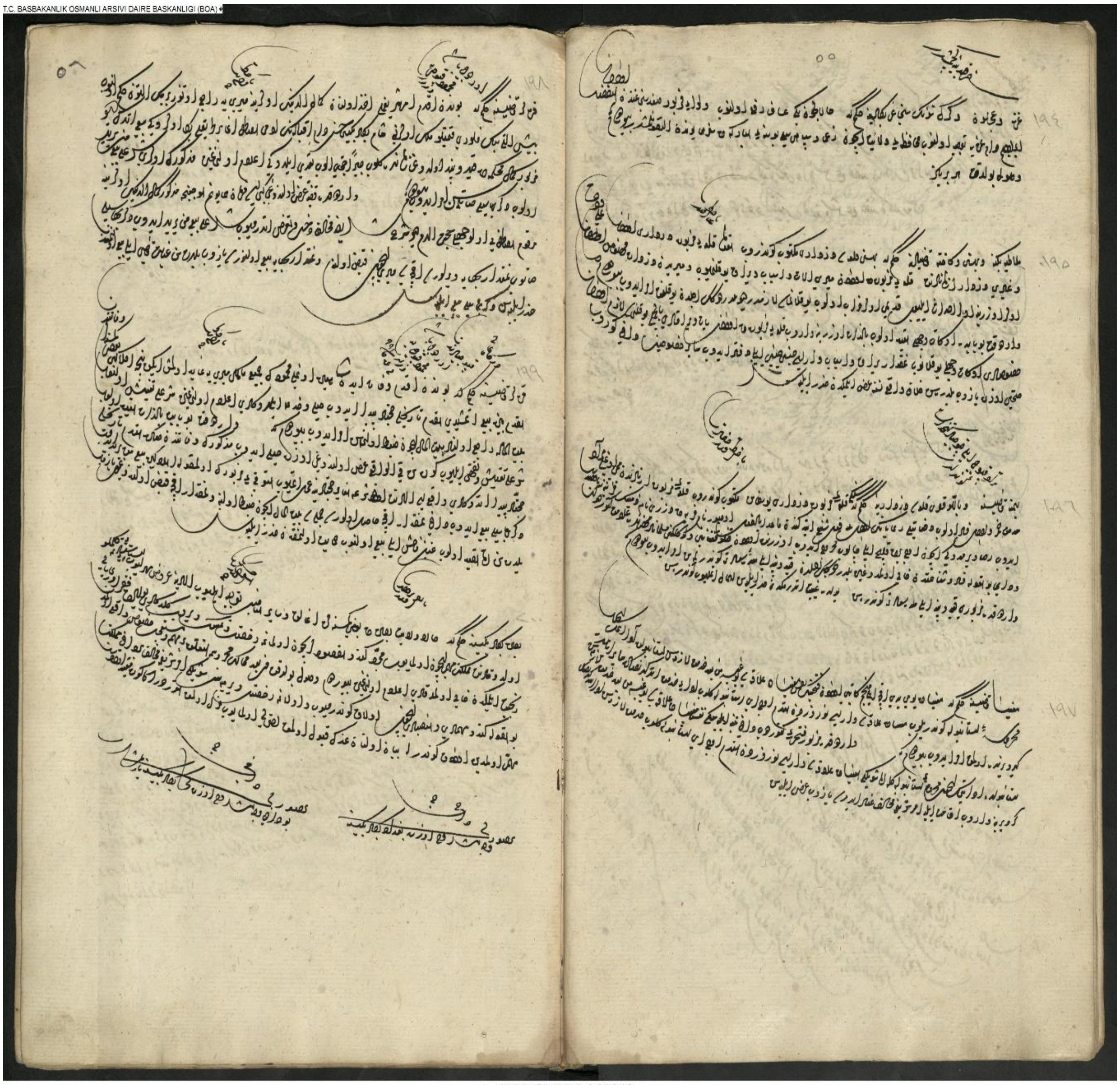
AE.SABH.I.00336.23412.001

5) Müneccim-i Sâni Yakub Efendi'ye yevmiye bir denk kar ve bir torba buz verilmesi. (BOA, AE. SABH. I., 336/23412)



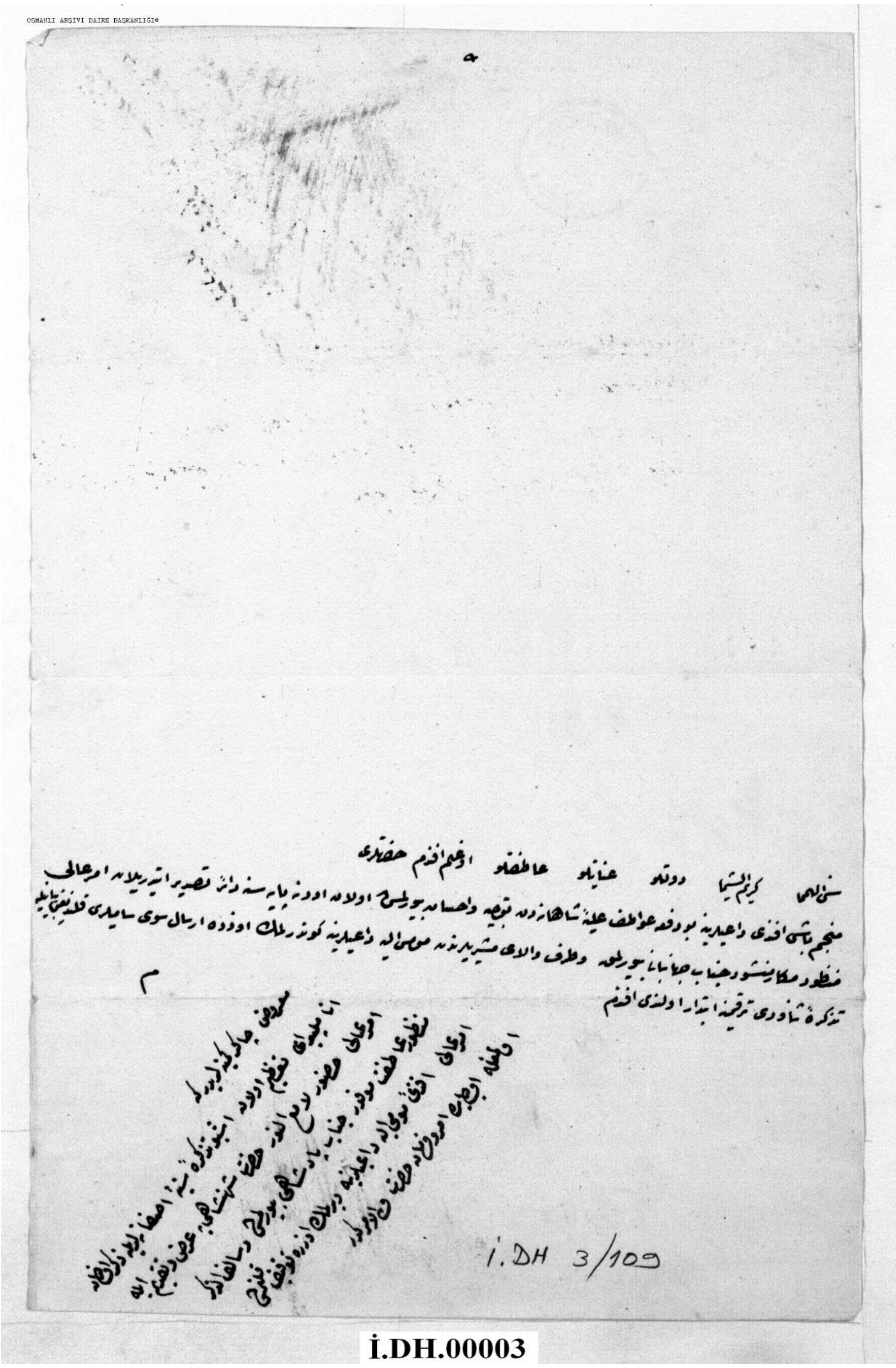
AE.SAMD.III.00028.02648.001

6) Eyüb sakinlerinden Saraylızade diye bilinen müneccim Salih'in mecnun olduğundan bahisle Süleymaniye Tımarhanesi'ne gönderilmesi. (BOA, AE.SAMD.II, 28/2648)

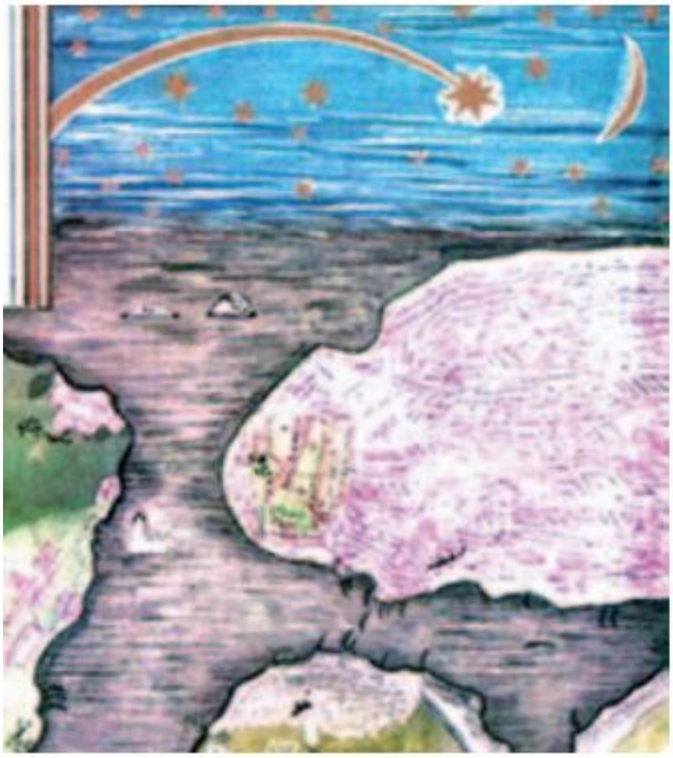


A.{DVNSMHM.d.00049

7) Manisa kadısına hüküm: Manisa'da yevmi yedi akçe ile müneccim katibi olan Fethi'nin orada alakası yoksa ba'de-ma İstanbul'da hizmet görmek üzre gelmesini, alakası var ise Nevruz'dan evvel üç ay İstanbul'a gelip sonra dönmesini tenbih etmesi, emre muhalefet ederse bildirmesi. (BOA, A.DVNS.MHM.d, 49/197, H-29-12-991)



8) Müneccimbaşı efendiye ihsan buyurulan payenin emr-i alisinin takdimi, (BOA. İ. DH, 3/109, 20-07-1255)



9) 1577 yılında İstanbul semalarında görülen ve Takîyüddîn tarafından gözlemlenen kuyruklu yıldızın temsili resmi (Hüseyin Gazi Topdemir, "Takîyüddîn Osmanlı Biliminin Öncülerinden":, Bilim ve Teknik 513 (Ağustos 2010).)

Kaynaklar

Ahmet Ağırakça. “Müneccimbaşı, Ahmed Dede”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 4-6. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2006. https://islamansiklopedisi.org.tr/muneccimbasi-ahmed-dede

Atsız, Nihal. “Fatih Sultan Mehmed’e Sunulmuş Tarihî Bir Takvim”. *İstanbul Enstitüsü Dergisi* 3 (1957), 17-23.

Atsız, Nihal. *Müneccimbaşı Şeyh Ahmed Dede Efendi: Hayatı ve Eserleri*. Istanbul: Türkiye Basımevi, 1938. https://www.nadirkitap.com/muneccimbasi-seyh-ahmed-dede-efendi-hayati-ve-eserleri-karahanlilar-fasikulu-anadolu-selcukileri-fasikulu-atsiz-huseyin-nihal-kitap25330855.html

Barkan, Ömer Lütfi. “H. 933- 934 (m. 1527 -1528) Mali Yılına Ait Bir Bütçe Örnegi”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 15/1-4 (13 Ağustos 2015).

BOA, AE. SABH. I., 336/23412

BOA, AE.SAMD.II, 28/2648

BOA, A.DVNS.MHM.d, 49/197, H-29-12-991

BOA. İ. DH, 30/1426

BOA. İ. DH, 3/101

BOA, İ. DH, 187/10451

BOA. İ. DH, 3/109, 20-07-1255

BOA, MV, 244/46

Cevdet, Ahmet. *Tarih-i Cevdet*. 3 Cilt. Ankara: TOBB, 2017.

Çelebi, İlyas. “Zâyirçe”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 160-162. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2013. https://islamansiklopedisi.org.tr/zayirce

Çelebi, Katip. *Keşfu’z- Zunün (5 Cilt Takım)*. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2017.

Dizer, Muammer. *Uluğ Bey*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1989. Basım, ts.

Doğan, Kaan - A. Çağrı Başkurt (ed.). *Tacizade Cafer Çelebi ve Mahruse-i İstanbul Fetihnamesi*. Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, 2020.

Doymuş, Şerife. *İslâm Medeniyetinde Astronomi ve Müneccimbaşilik Kurumu*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, ts.

Emecen, Feridun. “Fodula”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 167-170. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 1996. https://islamansiklopedisi.org.tr/fodula

Fehd, Tevfîk. “İlm-İ Ahkâm-I Nücûm”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 124-126. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000. https://islamansiklopedisi.org.tr/ilm-i-ahkam-i-nucum

Fazlıoğlu, İhsan. “Mustafa b. Ali El-Muvakkit”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 287-288. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2020. https://islamansiklopedisi.org.tr/mustafa-b-ali-el-muvakkit

İhsanoğlu, Ekmeleddin. “Batı Bilimi ve Osmanlı Dünyası: Bir İnceleme Örneği Olarak Modern Astronomi’nin Osmanlı’ya Girişi (1660 - 1860)”. *Belleten* 56/217 (1992), 727-774.

İhsanoğlu, Ekmeleddin. *Ottoman Science and Culture*, 2020. https://www.routledge.com/Studies-on-Ottoman-Science-and-Culture/Ihsanoglu/p/book/9780367636609

Karaca, Filiz. “İn‘âm”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 259-260. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2000. https://islamansiklopedisi.org.tr/inam--osmanli

Karatay, Fehmi Edhem. *Topkapi Sarayi Müzesi Kütüphanesi Farsça Yazmalar Kataloğu: No. 1-940*. Topkapi Sarayi Muzesi Yayinlari, 1961.

Kutluer, İlhan. "et-Tefhîm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 271-273. İ: TDV İslam Ansiklopedisi, 2011. https://islamansiklopedisi.org.tr/et-tefhim

Mehmet Zeki Pakalın. 2 Cilt. Milli Eğitim Basımevi, 1993.

Morkoç, Esma Özçelik. *Osmanli Devleti'nde Müneccimbaşilik Ve Müneccimbaşi Hüseyin Efendi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih Anabilim Dalı Tarih Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

ML. MSF. d, 11795

Naima, Mustafa Efendi. *Ravzatü'l-Hüseyn fi Hülasati Ahbari'l Hafikayn*. İstanbul: . http://katalog.ticaret.gov.tr/client/tr_TR/default/search/detailnonmodal/ent:$002f$002fSD_ILS$002f0$002fSD_ILS:8032/one?qu=Naima+Mustafa+Efendi.+yazar

Nutku, Özdemir. *IV. Mehmet'in Edirne Şenliği (1675)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.

Sarıyıldız, Gülden. "Sicill-I Ahvâl Defterleri". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 25 Nisan 2022. https://islamansiklopedisi.org.tr/sicill-i-ahval-defterleri

Şeşen, Ramazan. "Meşhur Osmanlı Astronomu Takîyüddîn el-Raşid'in Soyu Üzerine". *İslâm Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi* 4/10 (03 Ocak 1988), 165-172.

Şuşar, Metin. *1093/1682 Tarihli Müneccimbaşi Defteri (Değerlendirme Ve Çeviri)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Tarihi Anabilim Dalı Yeniçağ Tarihi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Tekeli, Sevim. *16 ncı asırda Osmanlılarda saat ve Takiyüddin'in "Mekanik saat konstrüksüyonuana dair en parlak yıldızlar" adlı eseri*. Ankara, 1966.

Topdemir, Hüseyin Gazi. "Takîyüddîn Osmanlı Biliminin Öncülerinden": *Bilim ve Teknik* 513 (Ağustos 2010), 82-87.

Topdemir, Hüseyin Gazi Topdemir. "Takıyyüddin Er-Râsıd". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 454-456. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2010. https://islamansiklopedisi.org.tr/takiyyuddin-er-rasid

Unat, Yavuz. "Uluğ Bey". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 127-129. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2012. https://islamansiklopedisi.org.tr/ulug-bey

Unat, Yavuz. "ZÎC". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 397-398. TDV İslam Ansiklopedisi, 2013. https://islamansiklopedisi.org.tr/zic

Uzunçarşılı, Ord İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı*. Türk Tarih Kurumu, 2014.

Erken Dönem Mekke Valileri

Early Period Meccan Governors

Mustafa ŞENTÜRK*

Özet

İnsanlık tarihi için büyük öneme sahip olan Mekke, İslâm âlemi için de çok mühimdir. Mekke, Allah Rasulü'nün dünyaya geldiği, hayatının büyük bölümünü yaşadığı şehir olmanın yanında, bulunduğu yarımadaya asırlarca dinî ve ticari merkez olan bir yerdir. Mekke'yi Kâbe, Kabe'yi de hac ile özdeşleştirdiğimizde ise Hz. İbrahim döneminden itibaren insanların Mekke'ye olan rağbetleri artarak devam etmektedir.

Uzun yıllar Kureyş'in yönetimde kalan Mekke, önce Hz. Peygamber ve Müslümanların hicreti daha sonra da şehri fethetmeleriyle bölgede siyasi ve ticari anlamda merkez olma özelliğini kaybetmiştir. Nitekim fetihten sonra Hz. Peygamber Mekke'de kalmayıp Medine'ye geri dönmüş ve Mekke'yi idare etmesi için vali görevlendirmiştir. Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinden başlayarak Mekke, merkeze bağlı valilerce idare olunmuştur.

İslam tarihinin erken dönemi her alanda olduğu gibi idare ve yönetim alanında da ilkleri bünyesinde barındıran bir zaman dilimidir. İslam'ın ana şehirlerinden olan Mekke'nin nasıl ve ne şekilde yönetildiği, valilik uygulamasının Mekke'ye neler getirdiği, görevlendirilen valilerin ne gibi çalışmalar yaptığı gibi hususlar İslam kuruları ve şehir tarihçiliği açısından son derece önem arz etmektedir. İslâm'ın Hz. Peygamberin doğup büyüdüğü coğrafyada zuhur edip kısa zamanda dünyanın kaderini değiştirecek yenilik ve değişimlerin altına imza atmasının doğru değerlendirilebilmesi için Mekke'nin birçok yönden tetkik edilmesi elzemdir.

Bu çalışmada Mekke'nin fethi sonrası şehirde teşekkül ettirilen valilik müessesi ile ilk dönem Mekke valileri ele alınmıştır. Öncelikle kısa bir Mekke tarihi sunulmuş, erken dönem valilik uygulamaları, Mekke'ye gönderilen valiler, onların hayat hikâyeleri ve yapmış oldukları çalışmalara yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Erken Dönem, Mekke, Yönetim, Hulefâ-yi Râşidîn, Vali

Abstract

Mecca, with its great importance in the history of humanity, is also very important for the Islamic world. Besides being the city where the Prophet was born and lived for most of his life, Mecca has been the religious and commercial center of the peninsula for centuries. When we identify Mecca with Kaaba and Kaaba with the pilgrimage, Mecca's popularity has been increasing among the people since the time of Prophet Abraham.

Mecca, which was under the rule of Quraysh for many years, lost its feature of being a political and commercial center in the region, first with the migration of

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7665-5244**,** e-posta: senturk.mustafa@hbv.edu.tr

the Prophet and Muslims and then with the conquest of the city. For example, after the conquest, the Prophet did not stay in Mecca, but returned to Medina and appointed a governor to administer Mecca. Starting from the reigns of the Prophet and the Rashidun Caliphs, Mecca was administered by governors affiliated with the center.

The early period of Islamic history is a time period that includes the firsts in the field of management and governance. Issues such as how Mecca, one of the main cities of Islam, was governed, what the governorship practice brought to Mecca, and what kind of work the appointed governors did, are extremely important for Islamic urban historiography. It is essential to examine Mecca from many aspects in order to correctly evaluate the innovations and changes which affected the fate of the world in a short time in the geography where Islam emerged and the Prophet came from.

In this study, the governors of Mecca in the early period are discussed. To begin with, a brief history of Mecca is presented followed by the early period of governorship practices and the governors sent to Mecca, their life stories, and their works.

Key Words: Islamic History, Early Period, Mecca, Government, Rashidun Caliphs, Governor

Giriş

Okuma, yazma ve anlama noktalarında belirli ölçütleri esas alarak, tarihi bölümlere ayırma eskiden olduğu gibi günümüzde de geçerliliğini korumaktadır. Örneğin genel tarih, ilk çağ, orta çağ, yeni çağ, yakın çağ gibi bölümlere ayrılırken, Osmanlı tarihi de kuruluş, yükselme, duraklama ve gerileme gibi kategorilere tabi tutulur. İslam tarihine baktığımızda ise zaman merkezli bölümlendirmenin orada da olduğu görülmektedir. Bu manada ilk dönem için Hz. Peygamber dönemi, Hulefâ-yi Râşidîn dönemi, Emevîler dönemi ve Abbasiler dönemi gibi isimler kullanılmaktadır.

“Erken dönem” tabiri, İslam tarihi yazıcılığında genelde Hz. Peygamber, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler dönemlerini içine alacak şekilde kullanıldığı gibi Emevîleri dışarıda bırakıp sadece Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerini kapsayacak şekilde de kullanılmıştır. Bu çalışmada da ikinci kullanım esas alınarak erken dönem kavramı ile Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemleri ele alınacaktır.

Çalışmada konunun ana umdesini oluşturmaları nedeniyle başlangıçta Mekke tarihi ve erken dönem valilik uygulamaları hakkında bilgiler verilip Mekke’de Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde valilik yapmış kişilerin hayat hikâyeleri sunulacaktır.

1. İslam Öncesi Mekke Tarihi

Mekke, Arap yarımadasının kuzeyinde yer alan ve adına Batnımekke (Bekke) denilen, doğusunda Ebûkubeys, batısında Kuaykıân, güneybatısında Sevr, kuzeydoğusunda Nur (Hira) ve Sebîr dağlarının bulunduğu vadi üzerinde kurulmuş bir şehirdir.[110] Hicaz adıyla bilinen bölgenin Kızıldeniz üzerindeki liman şehri olan Cidde’den 55 km. uzaklıkta, ve 265 m rakıma sahip bir yerdir.[111] Mekke, konumu, sahip olduğu sıcak ve kurak iklimi ve aldığı düzensiz yağışlar sebebiyle tarihte birçok kez sel baskınlarına uğramıştır. Çöl karakterli bir araziye, dikenli bodur ağaç ve çalılıklardan meydana gelen

[110] Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşcı, “Mekke”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003) 28/555.
[111] Ayhan Kalaycı, *İslam Öncesi Mekke Sitesinde Sosyal Yapı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bililer Enstitüsü Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1996), 6.

doğal bir bitki örtüsüne sahiptir.[112] Kur'an-ı Kerim Mekke'nin bu özelliğini "ekin bitmeyen bir vadi"[113] olarak tanımlar.

Şehir, Kur'ân-ı Kerîm'de Mekke,[114] Bekke,[115] Karye,[116] Meâd,[117] Beled,[118] Beledü'l-Emîn[119] ve Ümmü'l-Kurâ[120] gibi adlarla anılmaktadır. Batlamyus'un (öl. 168)[121] miladi II. yüzyıla ait *Kitâbü'l-Coğrâfyâ fi'l-maʿmûre mine'l-arż* adlı eseri "Mekke" adının geçtiği en eski belge olarak kabul edilmektedir.[122]

Kâbe, Mekke'nin yerleşim yeri olarak değerlendirilmesinde önemli bir belirleyici unsurdur. Mekke'de şehir hayatı Kâbe'nin inşasıyla başlamıştır. Mekke'nin, İbrahim peygamberin hanımı Hacer ile oğlu İsmail'i (a.s.) buraya getirmesinden önceki tarihi hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Hz. İbrahim'den önce Mekke ve çevresinde Amâlika[123] ile Benî Cürhüm'e[124] mensup bazı topluluklardan bahsedilmektedir. Bu da bölgede yerleşik hayatın var olduğuna delil olarak kabul edilmektedir. Arim selinden kaçarak Mekke ve civarına gelen Huzâa ve Kinâne kabileleri şehre saldırarak İyâd, Katûrâ ve Cürhümlüler'i ağır yenilgiye uğratıp Mekke'nin yeni sahipleri olmuşlardır.[125] V. yüzyılın başlarında Kusay b. Kilâb (öl. 480) Mekke'ye hâkim olmuş ve böylece şehrin ve Kâbe'nin yönetimi Kureyş'e geçmiştir.

Mekke'de doğup büyüyen Hz. Muhammed, kendisine risalet görevinin verilmesiyle birlikte tebliğ vazifesine başlamış ve İslam'ı başlangıçta gizli tebliğ etmişti.[126] Müslümanların belli bir sayıya ve toplumda güven duygusuna ulaşmasıyla İslam'a davet Mekke'nin genelini kapsayacak duruma geçmişti[127] ve bundan dolayı Mekke'de var olan mevcut sistemin zarar göreceğinden korkan Mekkelilerin önemli bir kısmı İslâm'a ve Hz. Peygamber'e cephe almışlardır.[128] Mekkeli müşriklerin bu cephe alışlarına ve katlanılması zor işkencelerine maruz kalan Müslümanlardan bir kısmı, Habeşistan'a hicret etmişler[129] ve bu hicretten birkaç yıl sonra Mekke'de İslâm'ın tebliğine, Müslümanların da İslam'ı yaşamalarına imkân kalmadığını gören Allah Rasulü, Medine'ye hicret için önce ashabına müsaade etmiş[130] akabinde kendisi de 622 yılında Hz. Ebû Bekir ile Medine'ye hicret etmiştir.[131]

Hicretten yaklaşık 7-8 yıl sonra Mekke'nin fethini gerçekleştiren Hz. Peygamber, fetih günü hac ve Mekke idaresiyle ilgili hicâbe (sidâne) ve sikâye dışındaki İslam öncesi dönemden kalma diğer

---

[112] Bozkurt - Küçükaşçı, "Mekke", 28/555.
[113] *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), İbrahim 14/37.
[114] el-Fetih 48/24.
[115] Âli İmran 3/96.
[116] en-Nahl 16/112.
[117] el-Kasas 28/85.
[118] el-Beled 90/1-2.
[119] et-Tîn 95/3.
[120] el-En'âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7.
[121] Miladi 108 yılında doğduğu tahmin edilmektedir. Klasik İslâm kaynaklarında Batlamyus veya Batlamyus el-Kalûzî diye anılan ünlü astronom ve coğrafya bilginidir. Detay için bkz. Cengiz Aydın - Gülseren Aydın, "Batlamyus", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1992) 5/196-199.
[122] Mevlâna Şibli Numani, *Son Peygamber Hz. Muhammed* çev. Yusuf Karaca, (İstanbul; İz Yayıncılık, 2005) 116.
[123] Ebu'l Velid Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Ezrakî, *Ahbâr-u Mekke ve Mâ Câe Fîhe Mine'l-Âsâr*, (tah. Prof. Dr. Abdülmelik b. Abdullah b. Deheyş, Mektebetü'l Esedi, Birinci basım, H-1424/M.2003, s. 98.
[124] Ezrakî, *Ahbâr-u Mekke,* s. 102.
[125] Ezrakî, *Ahbâr-u Mekke,* s. 142.
[126] Casim Avcı - Mevlâna İdris, *Hz. Muhamed'in Hayatı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 67.
[127] Muhammed Hamidullah, *İslam'ın Doğuşu*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 335.
[128] Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd, *Ensâbü'l-eşrâf,* thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1996, s. 160.
[129] Muhammed Hüseyin Heykel, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, (İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2015),140-141.
[130] Ahmet Önkal, "Hicret" *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1998), 17/459.
[131] İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, (Konya: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2014), 120.

bütün görevleri kaldırmıştır. Hicâbe ve sikâye görevlerini bir süre uhdesinde tutan Allah Rasulü yerine getiriliş esaslarını yeniden belirlendikten sonra bu görevleri Osman b. Talha'ya ve amcası Abbas'a vermiştir. Daha sonra kısa bir süre daha Mekke'de kalan Hz. Peygamber Mekke valiliğine Attâb b. Esîd'i (öl. 13/634), çarşı ve pazarı kontrol görevine Saîd b. Saîd'i atamış, Muâz b. Cebel'i de yeni Müslüman olan Mekkelilere Kur'an'ı ve dinî esasları öğretmekle görevlendirip[132] ashabıyla birlikte Medine'ye geri dönmüştür.

2. Erken Dönemde Şehir Yönetimi ve Valilik

2.1. Hz. Peygamber Dönemi

Erken dönem devlet yapısında şehirler için genellikle *"Medine"* kelimesi kullanılmıştır.[133] Şehirleri isimlendirme noktasında kullanılan "Medine" kelimesinin hicretten sonra bir şehre hasredilip anlam daralmasına uğraması, sayıları her geçen gün artan şehirlerin isimlendirme ve kolay idare edilebilmesi için kategorilere ayrılmalarını gerektirmiştir.

Hz. Peygamber, Yemen ve Hicaz'da bulunan şehirleri idari noktada vilâyet kapsamına alarak buralara valiler tayin etmiştir. Hilafeti döneminde Hz. Ömer, dönemin büyük devletleri olan Bizans ve Sasânî imparatorluklarındaki gibi şehirleri büyüklüklerine göre "eyalet" ve "vilâyet"lere ayırmıştır.[134]

Hicret sonrası başlayan devletleşme sürecinde birçok alanda olduğu gibi idari alandaki işler de gayet sade idi. Devlet başkanı konumunda olan Hz. Peygamber birçok işi tek başına organize edebiliyordu. Ne zaman ki, İslam devletinin sınırları Medine dışına taşmaya başladı, diğer şehirlerde de devlet başkanını temsil edecek, onun adına birçok vazifeyi yerine getirecek memurlara ihtiyaç duyulmuştur.[135]

Valilerin seçimi ve tayini hususunda tek yetkili kişi Hz. Peygamber idi. Allah Resûlü şehirlere, daha önce valilik yapmış tecrübeli kişileri ya da o şehirde yaşayan kabilenin şefi/şeyhi olan insanları "Müslüman olmaları" ve "İslâm adına çalışmaları" şartıyla yönetici olarak vazifelendirmiştir.[136] Bu genel bir durum olmasına rağmen her zaman ve koşulda mutlak uygulanan bir usul de değildir. Şehirlerde var olan mevcut durumun değişmesinin elzem olduğu hallerde yönetici olarak kabile şefi veya şeyhi değil direk merkezi yönetim tarafından vali tayini de yapılmaktadır.[137] Bunun da birçok sebebi bulunmaktadır. Bu sebeplerden bazıları; mevcut yöneticilerin yeni Müslüman olmuş, İslami hassasiyetleri zayıf ve dinî esaslarda yeterli bilgi ve tecrübeden yoksun olmalarıdır. Bu hususlar şu açıdan önem arz etmektedir: Valilerin asıl görevleri bulundukları yörede insanlara dinin esaslarını anlatmak, onlara namaz kıldırmak ve onların mallarından devlet adına zekât toplamak gibi dinî vecibelerden ibarettir.[138]

---

[132] Mustafa Necati Barış, "Kuruluşundan Emevîler'in Sonuna Kadar Mekke Şehrinin İdaresi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 32/3, (2021), 573-574.
[133] Hakan Temir, *Emevilerde Valilik Kurumu*, (Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 19.
[134] Ünal Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*, (Konya: Yediveren yayınları, 2004), 67; İbrahim Sarıçam, *Hz. Ömer*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 114.
Veliye*"* kökünden türeyen *"*vilâyet*"*, valinin sorumluluğu altında olan bölgelere verilen isimdir. Bkz. Heffening, "Vilâyet", *İslam Ansiklopedisi*, (Eskişehir: MEB Yayınları, 2001), 13/316.
"İdare etme", "icra" gibi manalara gelen "iyâle" kelimesinden türeyen *"*eyâlet*"* ise devlet şehirleşme sistemi içerisindeki en büyük idarî birime verilen isimdir. Bkz. Halil İnalcık, "Eyâlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/548.
[135] Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi -İlk Dönem-*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 518.
[136] Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku"s-Siyasiyye- Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdarî Belgeleri*, çev., Vecdi Akyüz, (İstanbul: Kitabevi Yayınları trz.), 162
[137] Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (Ankara: Yeni Şafak Gazetesi, 2003), I/653-655; Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*, 77.
[138] Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*, 78.

2.2. Hulefây-i Râşidîn Dönemi

Hz. Peygamberin 632 yılında vefatı neticesinde İslam Devleti başkanlığına seçilen Hz. Ebû Bekir, Peygamberimiz döneminden kalma mevcut valilerin görevlerine devam etmelerine müsaade etmiştir. Hz. Ebû Bekir halifeliği boyunca vefat eden valilerin yerine yenisini atamak ve İslam saflarına katılan şehirlere ilk valilileri tayin etmekle yetinmiştir. İki yıllık hilafeti sürecinde Hz. Ebû Bekir'in mecburi haller dışında Hz. Peygamber döneminden kalan hiçbir şeye müdahale etmediği görülmektedir. Devlet yapısında kurumsallaşmanın bir önceki dönemin aynısı şeklinde devam etmesinde Ridde olayları ve çeşitli cephelerde devam eden fetih hareketlerin etkili olduğu muhakkaktır.[139]

Hz. Ebû Bekir'den sonra halife olan Hz. Ömer, birçok alanda olduğu gibi idari noktada da yeni uygulamaları devreye sokmuştur. Mesela şehirlerin yönetimini kolay hale getirmek için Bizans ve Sasânî devletlerinde olduğu gibi ülkeyi büyük idarî bölümlere ayırmıştır.[140] Hz. Ömer'den hilafeti devralan Hz. Osman, "eyalet sistemi" diyebileceğimiz uygulamayı başlatmıştır. Bu manada Mısır'ı iki, Şam eyaletini de tek bir vali ile yönetimi altında toplamıştır.[141] Hz. Osman'dan sonra halife olan Hz. Ali, ilk iş olarak Hz. Osman'ın icraatlarının eleştirilmesine hatta görevi başındayken yönetim merkezi Medine'de öldürülmesine sebep olan valileri görevden uzaklaştırmıştır.[142]

2.3. Valilik

"Vali" kelimesi, Arapça kökenli olup "bir şeye yakın olmak, yanında olmak, bitişik olmak, yönetmek, sahip olmak, idare etmek" gibi manalara gelen **"***ve-li-ye"* kökünden türemiştir.[143] Sözlükte *"idareci, yönetici, ileri gelen, yetkili kişi"* gibi anlamlara gelen vali kelimesi literatürde, "sultan/hükümdar tarafından merkez şehrin dışında bulunan yerleşim yerlerine atanan memur"lara verilen isimdir.[144] İslam'ın ilk dönemlerinde valilere "emîr[145]" veya "âmil[146]" denilmekteydi.[147]Bunun sebebi olarak ilk dönemlerde kumandanların/emirlerin fethettikleri yerlere vali olarak tayin edilmelerini gösterebiliriz. Yine ilk dönemlerde tayin olundukları yerlerdeki malî konular da valilerin sorumluluğunda olduğundan sadece vergi toplamakla görevli memurlara verilen "âmil" unvanı valiler için de kullanılmıştır.[148]

İslam tarihinde erken dönemlerden itibaren idari noktada yetki ve sorumluluk düzeylerine göre genel (imâretü'l-âmme) ve özel (imâretü'l-hâssa) valilerden bahsedebiliriz. Bu manada genel vali vilâyetle ilgili hemen her konuda sorumlu ve yetkili olmakla birlikte özel valinin yetki ve sorumlulukları kısıtlıdır.[149] Valilik makamı halifelik makamından sonra yönetimde en üst makam olmasından dolayı Halifeliğe *"İmaret-i uzmâ"* (büyük emîrlik), valiliğe ise *"İmaret-i suğrâ"* (küçük emîrlik) da denilmiştir.[150]

Valiler halifelerin merkez dışında bulunan yerlerdeki temsilcileriydiler. Yalnızca Halifeler tüm ülke üzerinde söz sahibi iken valiler bulundukları bölgelerde merkezi idarenin müsaade ettiği ölçüde hüküm sahibiydi. Valilerin hükümranlıkları her ne kadar sınırlı bir alanda hissedilse de ülke siyaseti

---

[139] Hüseyin Algül, "Hz. Ebu Bekir'in Hicretten Vefatına Kadar Olan Dönemdeki Faaliyetlerine Genel Bir Bakış", *İSTEM*, 3/6, (2005), 105-120

[140] Sarıçam, *Hz. Ömer*, 114.

[141] Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*, 69.

[142] Temir, *Emevilerde Valilik Kurumu*, 35.

[143] Ünal Kılıç, "Vâli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/492.

[144] Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*, 88.

[145] Kumandan, vali ve bey anlamına gelen terimdir. (Bkz. Abdulaziz ed-Duri, "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/121-123.

[146] İslâm tarihinde genel olarak memur ve özellikle vergi memuru anlamında kullanılan bir terimdir. (Bkz. Mehmet Erkal, "Âmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/58-60.

[147] İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001, 3/126.

[148] Ebu'l-Hasan el-Maverdî, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, çev. Ali Şafak, (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976), 35.

[149] Kılıç, *Vâli*, 42/492.

[150] Avcı, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/ 539.

üzerinde küçümsenemeyecek nüfuza ve etkiye sahiptiler.[151] Bu durum Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde çok net bir şekilde görülmekteydi.

Hz. Peygamber, hicretten sonra Medine'nin yönetimini kendisi üstlenmiştir. Mekke'den Medine'ye hicret ile şehrin yönetim kadrosunu kurmuş ve İslam devletinin çekirdeğinin oluşturmuştur.[152] Allah Resûlü, temellerini attığı İslâm devletinin hem ilk devlet başkanı hem de ilk valisi olmuştur. Medine'de oluşturulan bu düzen ve şehirleşme çabaları, İslam devleti bünyesine katılan/katılacak olan şehirler için de son derece önemli bir örneklik teşkil etmiştir. Zira şehirlerdeki düzensizliği sona erdirerek halkı yönetecek, şehrin imar, iskân, eğitim, sağlık gibi işlerini yürütecek ve merkezi idarî yapının parçası olacak yöneticilerin görevlendirilmesi elzem bir durumdur. Bu nedenle yeni İslam devletinin temelleri atıldıktan sonra halkın yoğun olarak yaşadığı şehirlere devlet başkanı tarafından valiler tayin edilmiştir.[153]

İslam idari yapısına dair Hz. Peygamber döneminde başlayan bu uygulamaya dört halife döneminde de devam edilmiştir. Hulefâ-yi Râşidîn döneminde valiler idari görev ve sorumluluklarının yanı sıra malî ve askerî yükümlülüklerini de sürdürmüşlerdir. Bu süreçte onlara, fazla yaygın olmayan, *"vali"* isminin yanında *"emîr"* ve *"âmil"* de denilmekteydi.[154] Bu üç isim de erken dönemde şehri idare eden yönetici kişiye verilen ortak unvandı.[155] Görevlendirilen kişinin komutan olması, şehirde emir-komuta zincirinin en üst makamı teşkil etmesinden dolayı ona *"emîr"* denilmesini, mali noktada haraç veya zekât toplamakla görevlendirilmiş olması da *"âmil"* şeklinde isimlendirilmesini gerekli kılmıştır.[156]

2.4. Valilerin Görevleri

Erken dönemden itibaren valiler, şehirdeki dinî, siyasî, idarî, askerî, sosyal, ekonomik işlerle görevli olmuşlardır. Mali iş gibi değerlendirilen zekât toplama görevi, askeri icraat şeklinde nitelendirilen cihat vazifesi, Müslümanların güvenliğini sağlamak işine bakan asayiş teşkilâtı, bütün mahlukâtın emrine sunulan sosyal uğraşların varlığı evveliyatta dini hasletlere dayanmaktadır. Hz. Peygamber tarafından tayin edilen valiler görev yerlerinde İslam'ı tebliğ etmek, namazları kıldırmak, mescit ve camiler inşa ettirmek gibi dini vazifeleri yerine getirmeye memur idiler.[157] Onların bu dini görevleri Hulafây-i Râşidin döneminde de devam etmiştir.

Valilerin vakit namazlarını mescid ve camilerde cemaate imam olarak kıldırmaları önemli vazifelerindendi. Namaz kıldırmak için günde beş defa mescide giden valiler, burada şehrin insanlarıyla bir araya gelme imkânı buluyorlardı. İdarecilerine bu denli yakın olan halk da derdini, sıkıntısını veya yöneticilerden beklentilerini rahatlıkla söyleyebiliyorlardı.[158]

Valilerin bir diğer dini vazifesi ise hac emiri olarak İslâm topraklarının farklı yerlerinden gelen hacıları, haccın menasikine uygun, korkudan ve şüpheden uzak bir şekilde ve emniyet içinde hac ibadetlerini yaptırmaktı. Bunların yanında hac emiri olarak valilerin hac cezalarını uygulanmasını sağlamak gibi önemli bir görevi de vardı.[159] Görev yaptıkları şehirlerde camilerin imar, iskân ve tadilat işleri de valilerin uhdesindeydi.[160]

Valiler lüzumu halinde yeni şehirler veya askeri garnizonlar kurmak, fetih neticesinde İslâm devleti topraklarına dâhil olan şehirlerin fiziki yapılarını İslâmi şekle sokmak ve görev yaptıkları

[151] Temir, *Emevilerde Valilik Kurumu*, 155.
[152] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/188.
[153] Temir, *Emevilerde Valilik Kurumu*, 12.
[154] Sarıçam, *Hz. Ömer*, 114.
[155] Temir, *Emevilerde Valilik Kurumu*, 13.
[156] Muhammed Abdülhay el-Kettani, *et-Teratibu"l- idariyye*, çev., Ahmet Özel, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), I/398-400.
[157] Mustafa Sabri Küçükaşcı, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/178.
[158] Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*, 105.
[159] Temir, *Emevilerde Valilik Kurumu*, 111.
[160] Küçükaşcı, "İmam", 22/ 179

yerleşim yerlerinde köprü, kuyu, sarnıç, set, kale, saray, konak, mescit, çeşme, han, hamam gibi yapıları inşa ve restore etmekle de görevliydiler.[161] Ayrıca valiler, şehirlerdeki orduları sevk ve idare etmek, askerlerin maaşlarını, yiyecek ve içecekleri ile savaş için gerekli olan şeyleri temin etmekle de mükelleflerdi.[162]

Birçok yetkiye sahip olan valiler aynı zamanda görev yerleriyle sınırlı olmak şartıyla malî politikalardan da sorumluydular. Şehirlerde vergilerin toplanma usulü, zamanı, miktarı ve tahsil edilen vergi, cizye ve haraçlardan yapılacak harcamalar büyük oranda valiler tarafından gerçekleştiriliyordu.[163] Amme hizmeti diyebileceğimiz bütün işlerden halifeler kadar valiler de sorumlu idi. Vergiler nakdî ve ayni olarak toplandıkları için aynî vergilerin beytülmale ait olan kısmı şehirlerde toplanır ve ihtiyacı olan insanlara dağıtılırdı.[164]

Hz. Peygamber'den itibaren çeşitli kademelerde görev yapan memurlara, zamanın şartları dikkate alınarak günlük hayatlarını idame ettirecek ve ailelerinin kimseye muhtaç olmayacak şekilde geçimlerini sağlayacak miktarda beytülmalden ücret/maaş verilmiştir. Mekke'nin fethinden sonra Peygamberimiz tarafından vali olarak görevlendirilen Attâb b. Esîd'in her gün için bir dirhem olmak üzere aylık otuz dirhem maaş aldığı kaynaklarımızda zikredilmektedir.[165]

Hz. Peygamber ve Hulefa-ı Râşidin dönemlerinde valilerin denetimleri noktasında zaman zaman farklılıklar görülmektedir. Bu farklılıklarda halifelerin mizaçları ve dönemin şartları etkili olan hususlardır. Valiler, tayin öncesi denetimden geçip göreve başladıktan sonra, görevleri başında iken bazen merkezden gönderilen müfettiş vasıtasıyla bazen de bizzat halife tarafında denetimlere tabi tutulmuşlardır. Bunlardan başka valilerin halife tarafından Medine'ye çağrılmaları ya da halifenin şehirlere gitmesi şeklinde de denetimlerden geçmişlerdir. Denetimler esnasında mal varlıkları, yaşam tarzları, görevini yapıp yapmadıkları, halkla ve diğer memurlarla ilişkileri gibi noktalar göz önünde bulundurulmuştur. Denetimler sonunda kusurlu bulunan valiler hakkında yargılama gerçekleşmiş, ikaz, göreve iade, mal varlığına el koyma, azledilme ve cezalandırılma gibi müeyyidelere muhatap olmuşlardır.[166]

3. Mekke'de Görev Yapan Valiler

3.1. Attâb b. Esîd

Mekke şehrine vali olarak atanan ilk kişi Attâb b. Esîd'dir. Asıl adı, Ebu Abdurrahman Attâb b. Esîd b. Ebû'l-İs b. Ümeyye el-Ümevî el-Kureşî'dir.[167] Hicretten on üç yıl önce miladi 610 yılında Mekke'de doğmuş, Mekke'nin fethedildiği 17 Ramazan Hicri 8 yılında Müslüman olmuştur.[168]

Fetih sonrasında Hz. Bilâl, Kâbe'de ezan okumaya başladığında Attâb, yanında bulunan Ebu Süfyân ve Hâris b Hişâm'a "Allah'a şükür ki babam sağ değil, hiç olmazsa bu hali görmüyor. Yoksa Muhammed ondan kızacağı şeyler duyardı" dediğinde Ebu Süfyân kendisinin bir şey söylemeyeceğini, yoksa orada bulunan çakıl taşlarının bile dediklerini gidip Muhammed'e haber verebileceğini ifade etmiştir. Kısa süre sonra Hz. Peygamber onların yanına gelerek ne söyledilerse tek tek onlara aktarmış ve bunun üzerine Attâb ve Hâris "şehadet ederiz ki, sen Allah'ın Resûlüsün. Vallahi yanımızda hiç kimse yoktu ki, gelip sana haber verdi diyelim" diyerek Müslüman olmuşlardır.[169]

---

[161] Temir, *Emevilerde Valilik Kurumu*, 118.
[162] Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*, 113.
[163] Maverdî, 30, 181.
[164] Temir, *Emevilerde Valilik Kurumu*, 156.
[165] Hamidullah, *İslam Peygamberi*, 2/988-999.
[166] Kılıç, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*, 165-188.
[167] İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2001), 6/485; Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 5/456.
[168] İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *Üsdü'l-Ğabe*, 3/549.
[169] Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/268-269.

Hz. Peygamber Mekke'nin fethinden sonra Huneyn Seferi'ne çıkacağı gün Attâb'ı Mekke'ye vali tayin etmiştir. Attâb bu göreve getirildiği sırada yirmi yaşlarındaydı.[170] Mekke'nin fethedildiği yıl hac emirliği görevini de o yapmıştır. Kaynaklar, oldukça genç yaşta Mekke valisi olan Attâb'a Hz. Peygamber'in günde bir dirhem veya yılda 400 dirhem yahut kırk ukıyye (1600 dirhem) maaş bağladığına dair farklı rivayetler kaydederler.

Hz. Peygamber yeni Müslüman olmasına rağmen Mekke'de yargı görevini de Attâb b. Esîd'e bıraktığı,[171] Attâb'ın Mekke'de hem kâdı hem de vali olarak görev yaptığı kaynaklarda zikrolunmaktadır.[172] Ayrıca Attâb b. Esîd'in adı, Mekke'nin fethi günü ve sonrasında Müslüman olup azat edilen, Huneyn ganimetlerinden kendilerine 100'er ve 50'şer deve ganimet verilen kimseler arasında da geçmektedir.[173]

Attâb, oğlunun ifadesine göre 13/634 tarihinde Hz. Ebû Bekir ile aynı günde vefat etmiştir. Bazı kaynaklarda ise onun, Hz. Ömer'in hilâfetinin son yıllarında 22/644'te vefat ettiğinden söz edilmektedir. Taberî'nin konuyla ilgili rivayeti de Hz. Ömer döneminde vefat etmiş olma rivayetini teyit etmektedir.[174]

Attâb b. Esîd'in bir başka özelliği de Allah Rasulü'nün Ümeyye oğullarından idari göreve getirdiği ilk kişi olmasıdır.[175] O, Hz. Osman'ın amcası Esîd b. Ebü'l-Âs b. Ümeyye'nin oğludur.[176] Hz. Peygamber onu vali tayin ederken: "Seni kimlere vali yapıyorum biliyor musun?" Diye sormuş O da: "Allah ve Rasulü en iyisini bilir" deyince, "Allah'ın evinin sakinleri üzerine" buyurarak, onun ne denli önemli bir vazifeye geldiğini bildirmiştir.[177]

3.2. Nâfi b. Abdülhâris

Taberî Hz. Ömer'in halifeliğinde h.18 yılına kadar Attâb b. Esîd'in, h. 23 yılında ise Nâfi' b. Abdülhâris'in Mekke valisi olarak görev yaptığını zikretmektedir.[178] Huzaa kabilesindendir. Mekke'nin ilk valisi olan Attâb b. Esîd'in Hz. Ebû Bekir ile aynı gün vefat ettiğini kabul edenlere[179] göre Hz. Ömer halife seçildikten sonra Mekke'ye ilk Nâfi' b. Abdülhâris'i vali olarak atamıştır.[180]

Hz. Ömer'in bir yere memur ya da elçi seçiminde ne kadar titiz olduğu bilinmektedir. Hz. Ömer bir gün Usfân'da, Mekke'ye vali olarak tayin ettiği Nâfi' b. Abdülhâris ile karşılaşınca ona Mekke'nin yönetimini kime bıraktığını sormuştur. Nâfi' kendisinin yerine İbn Ebzâ isminde birisini bıraktığını söyleyince Hz. Ömer, *"Mekke halkının başına azatlı kölelerimizden birini mi bıraktın?"* sözleriyle şaşkınlığını dile getirmiştir. Bunun sebebi şudur: Büyük çoğunluğu Arap olan Mekke halkının başına daha önce köle olduğu bilinen birinin getirilmesi problem oluşturabilirdi. Nâfi' ise bu vekâletin sebebini şöyle açıklamıştır: "*İbn Ebzâ, Allah Teâlâ'nın Kitabı'nı güzel okuyarak anlayan, ferâizi (miras hukukunu) iyi bilen ve hüküm vermeye yetkili bir kimsedir."* Bunun üzerine Hz. Ömer, Hz. Peygamberin, *"Muhakkak ki Allah Teâlâ, bu kitap (Kur'ân-ı Kerîm) ile bazı kavimleri yükseltir, diğer*

---

170 Abdullah Yıldız, "Tulaka Sahabiler ve Hadis Rivayeti Olanlar", *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/20, (Temmuz Aralık, 2008), 79.
171 Kettânî, *et-Terâtibu'l-İdariyye*, 2/416.
172 Murat Akarsu, "İlk Dönem İslam Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü", *Eskiyeni Dergisi*, 37, (Kış, 2018), 60.
173 S. Kemal Sandıkçı, "Tuleka", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/361.
174 Fahrettin Atar, "Attâb b. Esîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/93.
175 Âdem Apak, *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 60.
176 Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemi, *Kitâbu'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ty.), III/889.
177 İbn Sa'd, Tabakât, 6/5.
178 Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk)*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, (Kahire. Dârü'l-Meârif, 1967), 3/479, 597, 622, c. 4, s. 39, 94, 101, 103, 113, 145.
179 Atar, "Attâb b. Esîd", 4/93,
180 İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmet Et-Temimi, *es-Sîretü'n-Nebevî ve Ahbâru'l-Hulefâ* çev. Harun Bekiroğlu. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017).

bazı kavimleri de alçaltır" sözünü hatırlatarak onun vekil seçiminde neseb ve sosyal statü yerine ehliyet ve liyakati gözetmesini takdir etmiştir.[181]

3.3. Abdullah b. Amr (Âmir) b. El-Hadramî

Taberî Hz. Osman döneminde Mekke valisi olarak yalnızca Abdullah b. el-Hadramî'yi zikretmektedir.[182] Miladi 623 yılında doğduğu tahmin edilen[183] Abdullah'ın babası Amr b. Hadramî'nin Nahle'de Müslümanlar tarafından 624 yılında öldürülmesi Bedir Gazvesi'nin sebeplerden biri olarak değerlendirilmektedir.[184]

İbnü'l-Hadramî, Hz. Osman döneminde Mekke'ye vali olarak tayin edilmiştir. Uzun yıllar Mekke'de valilik yapmış ve Hz. Osman Medine'de şehit edildiğinde Mekke valisi olarak görevine etmektedir.[185] Hz. Âişe maktul halife Hz. Osman'ın kan hakkı talebi ile ortaya çıkınca İbnü'l-Hadramî Hz. Osman dönemi idarecilerinden ona katılan ilk kişi olmuştur. Onu Benî Ümeyye mensupları ve Hz. Ali tarafından azledilen Hz. Osman'ın diğer valileri takip etmiştir. Sıffîn Savaşı'nda ve Hakem olayı sırasında Muâviye'nin yanında yer almıştır.[186] Hz. Ali'ye karşı bir oluşumun içerisinde yer alırken kendisine ait bir saraya saklanan İbnü'l-Hadramî, etrafında hendek bulunan bu sarayın içerisinde, yanındaki yetmiş, bir rivayete göre de kırk kişiyle birlikte yanarak ölmüştür.[187]

3.4. Ebû Katâde

Kaynaklar Hz. Ali'nin Mekke valisi olarak ilk atadığı kişinin Ebû Katâde olduğunu zikretmektedir.[188] Medineli olup Benî Selime kabilesindendir.[189] Bedir Gazvesi'ne katıldığına dair rivayet zayıf görülmektedir. Bedir savaşı hariç daha sonraki bütün gazvelere katıldığı bilinmektedir. Bazı seriyyelere Hz. Peygamberin teveccühleri ile kumandanlık etmiştir.[190] Katıldığı savaşlarda gösterdiği büyük fedakarlıklar sebebiyle Hz. Peygamber'in takdirini kazanıp duasını almıştır. Rasulullah onun hakkında, "Süvarilerimizin en hayırlısı Ebû Katâde'dir" dediği de rivayet olunmaktadır.[191]

Hz. Ali halife olduktan sonra onu Mekke'ye vali tayin etmiştir.[192] Kaynaklarda yer almayan bir nedenle daha sonra azlederek yerine amcası Abbas'ın oğlu Kusem'i getirmiştir.[193] Hayatının geri kalanını Medine'de geçiren Ebu Katâde, Muaviye'nin Medine valisi olan Mervân'a rehberlik yaparak, Hz. Peygamber'in ve ashabının savaş yaptıkları yerleri dolaştırmış buralarda geçen olaylar hakkında bilgiler vermiştir.[194]

---

181 İbn Mâce, "Sünnet", 16; Müslim, "Müsâfirîn", 269
182 Taberî, *Tarih*, 4/421.
183 İbrahim Sarıçam, "İbnü'l-Hadramî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/62.
184 Şibli Numani, *Son Peygamber Hz. Muhammed*, 209.
185 Taberi, *Tarih*, 4/448-450.
186 İrfan Aycan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebî Süfyân*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1990), 165-166; J. Wellhausen, *Arap Devleti ve Sukutu* çev. Fikret Işıltan, (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1963), 47, 191.
187 Sarıçam, "İbnü'l-Hadramî", 21/62.
188 Halife bin Hayyat, *et-Tarih*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 201.
189 İbn Sa'd, *Tabakat*, 3/15.
190 Vakıdi, el-Meğazi, 1/290-291, 335, 341.
191 Müslim, "*Cihâd"*, 132.
192 Halife b. Hayyat, *Tarih*, 201.
193 İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâdî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987), 2/222.
194 M. Yaşar Kandemir, "Ebû Katâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/174-175

Ashabın ileri gelenlerinden olan Ebû Katâde 54/674 yılında Medine'de vefat etmiştir. Yetmiş yaşlarında vefat eden Ebû Katâde'nin, Rasûlullah'ın hakkındaki sağlık ve âfiyet duası sebebiyle son derece dinç olduğu rivayet edilmektedir.[195]

2.1. Kusem b. Abbas

Hz. Peygamber'in amcası Abbas'ın oğludur.[196] Annesi Ümmü'l-Fazl Lübâbe bint Hâris el-Hilâliyye,[197] Hz. Hatice'den sonra Müslüman olan ikinci kadın olup Rasûl-i Ekrem'in hanımlarından Hz. Meymûne'nin kız kardeşidir.[198]

Kusem Hz. Peygamber'in cenazesi yıkanırken orada hazır bulunmuş, onun naaşını sağa sola çevirmiş, Rasûlullah'ı kabrine yerleştirmiş ve kabirden en son o çıkmıştır. Bu sebeple Allah Rasulü'ne dünyada en son dokunan kişi olarak bilinir.[199] Kusem b. Abbas aynı zamanda Hz. Hüseyin'in sütkardeşidir.[200]

Hz. Ali, halife olduktan sonra Kusem'i ilk olarak h.36 yılında Medine valisi olarak tayin etmiş ve o, bu görevde iki ay kadar kalmıştır.[201] Daha sonra Hz. Ali tarafından Ebu Katade'nin yerine Mekke valiliğine tayin edilmiştir. Kusem b. Abbas Hz. Ali'nin şehir edilmesine kadar bu görevini sürdürmüştür.[202] Birçok Mekke valisi gibi Mekke'deki idarî görevleri yanında hac emirliği yapmıştır.[203]

Kusem Muâviye'nin halifeliği döneminde Horasan valisi Saîd b. Osman b. Affân'ın kumandasında Horasan bölgesindeki fetihlere katılmıştır. Bu seferler esnasında 56/675 yılında Semerkant'ta şehid olmuştur. Merv'de vefat ettiğini dair rivayetler de bulunmaktadır.[204]

Sonuç

Hz. İbrahim'in, oğlu İsmail ile annesini "ekin bitmeyen vadi" olarak nitelendirilen bu topraklara bırakması, insanlık tarihine yön verecek büyük hadiselerin başlamasına zemin hazırlamıştır. Öncesiyle ilgili çok net bilgilerimizin olmadığı Mekke'nin tarihi, tarihçilerin büyük çoğunluğuna göre, Hz. İbrahim ile başlamaktadır. Bir yanda zemzemin hayat pınarı olması diğer yanda ise iki peygamber tarafından inşa edilen Kâbe, Mekke'nin yerleşim yeri olmasında önemli yer tutmaktadır.

Mekke yüzyıllar boyunca başta Hicaz bölgesi olmak üzere Arap Yarımadası'na merkezlik yapmıştır. Kâbe hac ibadetinin yapıldığı yer olması ile şehri dinî merkez haline getirirken şehrin insanları da yarımadada ticari ve siyasi üstünlüğü ele geçirmişlerdir.

Hz. Peygamberin dünyaya geldiği dönemde Mekke Kureyşin hakimiyetinde, dini ve ticari merkez olma vasfını korumaktadır. Hz. Peygamberin 610 yılında risalet ile görevlendirilmesi Mekkelileri daha önce görmedikleri bir durumun içine sokmuştur. Hicretle farklı bir boyut kazanan bu

---

195 İbn Sa'd, *Tabakat*, 3/15.
196 İbn Sa'd, Tabakat, 5/350.
197 Halife b. Hayyat, Kusem'in annesinin adını "Lübabeü's-Suğra" şeklinde kaydetmektedir. Bkz. Halife b. Hayyat, *Kitabu't-Tabakat*, thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, 1993, s. 29.
198 İbnü'l Esîr, *Üsdü'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, thk. Muhammed İbrahim el-Benna, Muhammed Aşûr, Mahmud Abdulvahib Fayid, Daru'ş-Şa'b, t.y., 2/392.
199 İbn Sa'd, *Tabakat*, 2/291.
Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken Kusem b. Abbas'ın doğum tarihidir. Belirttiğimiz gibi Hz. Hüseyin ile süt kardeşi oldukları düşünülürse takriben h.4/626 da doğmuş olması gerekiş. Bu da Hz. Peygamberin vefat ettiğinde yaklaşık yedi yaşında olacağı anlamına gelmektedir. 7 yaşında bir çocuğun cenazeyi sağa sola çevirmesi, mezara inip çıkması pek mümkün görünmemektedir. Böyle bir kanaatin oluşması onun Hz. Peygamber'e yakınlığı nedeniyle olabilir.
200 Taberi, *Tarih*, 3/555.
201 Taberi, *Tarih*, 3/445.
202 Taberi, *Tarih*, 4/455.
203 Taberi, *Tarih*, 3/132.
204 Belâzürî, *Futûh*, 473.

durum Mekke'nin Müslümanlar tarafından fethedilmesiyle apayrı bir hâl almıştır. Artık Mekke yarımadanın merkezi olmadığı gibi kendi kendisini yöneten bağımsız bir yer de değildir. Fetihten sonra Hz. Peygamberin doğduğu ve büyüdüğü şehir olan Mekke'de kalmayıp Medine'ye dönmesi ve idareci olarak bir vali tayin etmesi ile başlayan serüven Mekke'yi Medine'den gönderilen valiler tarafından idare olunan sıradan bir şehre dönüştürmüştür. Hz. Peygamber ile başlayan bu yeni süreç Hulefa-yi Râşidin döneminde de devam etmiştir. Hz. Aişe önderliğinde başlatılan ve sonunda Cemel Savaşı ile sonuçlanacak oluşumu dışarıda tutulursa 30 küsur yıllık (Mekke'nin fethi 610-Hz. Ali'nin vefatı 661) dönemde Mekke'de herhangi bir ciddi olay yaşanmamıştır.

Mekke özelinde baktığımızda valilerin diğer şehirlere nazaran yönetimde çok etkin olmadıklarını görülmektedir. İmar ve bayındırlık başta olmak üzere Mekke'ye yapılan bütün hizmetler Halifelerin bizzat takibi ile olmuş ve onların dönemi hadiseleri olarak kayıtlara geçmiştir. Buna rağmen İslam'ın önemli şehirlerinden olan Mekke'nin idaresi ve idarecileri üzerinde durulması gereken bir konudur. Erken dönem valilik uygulamalarını görme noktasında da Mekke büyük öneme haiz bir yerdir.

Kaynaklar

Akarsu, Murat, "İlk Dönem İslam Tarihinde Yargının Kurumsallaşmasında Dört Halifenin Rolü", *Eskiyeni Dergisi*, s. 37, Kış, 2018.

Algül, Hüseyin, "Hz. Ebu Bekir'in Hicretten Vefatına Kadar Olan Dönemdeki Faaliyetlerine Genel Bir Bakış", *İSTEM,* 3/6, (2005), 105-120.

Apak, Âdem, *Hz. Osman Dönemi Devlet Siyaseti*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Atar, Fahrettin, "Attâb b. Esîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 4/93. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Avcı, Casim- İdris Mevlâna, *Hz. Muhamed'in Hayatı*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

Avcı, Casim, "Hilâfet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 17/539. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Aycan, İrfan, *Saltanata Giden Yolda Muaviye bin Ebî Süfyân*, Ankara: Fecr Yayınları, 1990.

Barış, Mustafa Necati, "Kuruluşundan Emevîler'in Sonuna Kadar Mekke Şehrinin İdaresi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 32, s. 3, 2021.

Belâzürî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahya b. Câbir b. Dâvûd, *Ensâbü'l-eşrâf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd Ziriklî, Dârü'l-Fikr, Beyrut 1996.

Bozkurt, Nebi - Küçükaşcı Mustafa Sabri, "Mekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28/555. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Duri, Abdulaziz, "Emir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 11/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Ezrakî, Ebu'l Velid Muhammed b. Abdullah b. Ahmed, *Ahbâr-u Mekke ve Mâ Câe Fîhe Mine'l-Âsâr*, tah. Prof. Dr. Abdülmelik b. Abdullah b. Deheyş, Mektebetü'l Esedi, Birinci basım, H-1424/M.2003.

Erkal, Mehmet, "Âmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 3/58-60. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Fayda, Mustafa, "Bedir Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 5/327. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Halife b. Hayyat, *Kitabu't-Tabakat*, thk. Süheyl Zekkar, Beyrut, 1993.

Halife b. Hayyat, *et-Tarih*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Hamîdulah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, c. 1-2, İrfan Yayınları, Ankara 2003.

Hamidullah, Muhammed , Casim Avcı, "Uhud Gazvesi" *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi,* 42/57. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Hamidullah, Muhammed, "Hendek Gazvesi", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi,* 17/194. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Hamidullah, Muhammed, "Hilfü'l-Fudûl", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi,* 18/31-32. İstanbul: TDV Yayınları 1998.

Hamidullah, Muhammed, *el-Vesâiku"s-Siyasiyye- Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdarî Belgeleri,* çev., Vecdi Akyüz, İstanbul: Kitabevi Yayınları ts.

Hamidullah, Muhammed, *İslam'ın Doğuşu*, İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.

Heffening, "Vilâyet", *İslam Ansiklopedisi,* 13/316. Eskişehir: MEB Yayınları, 2001.

Heykel, Muhammed Hüseyin, *Hz. Muhammed'in Hayatı*, İstanbul: Kitapevi Yayınları, 2015.

Hizmetli, Sabri, *İslam Tarihi -İlk Dönem-*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmet Et-Temimi, *es-Sîretü'n-Nebevî ve Ahbâru'l-Hulefâ,* çev. Harun Bekiroğlu. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr,* thk. Ali Muhammed Ömer, Mektebetü'l-Hancî, Kahire 2001.

İbnü'l-Esîr**,** Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî *Üsdü'l-Gabe fi Ma'rifeti's-Sahabe*, thk. Muhammed İbrahim el-Benna, Muhammed Aşûr, Mahmud Abdulvahib Fayid, Daru'ş-Şa'b, ts.

İbnü'l-Esîr**,** Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebü'l-Fidâ' Abdullah el-Kâdî, c. 1-11. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

İnalcık, Halil, "Eyâlet", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi,* 11/548. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kalaycı, Ayhan, *İslam Öncesi Mekke Sitesinde Sosyal Yapı*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bililer Enstitüsü Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 1996.

Kandemir, M. Yaşar, "Ebû Katâde", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi* 10/174-175. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kettani, Muhammed Abdülhay el-, *et-Teratibu"l- idariyye,* çev., Ahmet Özel, 2 cilt, İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Kılıç, Ünal, "Vâli", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi,* 42/492. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Kılıç, Ünal, *Peygamber ve Dört Halife Günlerinde Şehir Yönetimi ve Valilik*, Konya: Yediveren Yayınları, 2004.

Küçükaşcı, Mustafa Sabri, "İmam", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi,* 22/178. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Maverdî, Ebu'l-Hasan el-, *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*, çev. Ali Şafak, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1976.

Önkal, Ahmet, "Hicret" *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi,* 17/459. İstanbul: TDV Yayınları 1998.

Özdemir, Serdar, "Seriyye", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi* 36/565-566. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Sandıkçı, S. Kemal, "Tuleka", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi,* 41/361. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Sarıçam, İbrahim, "İbnü'l-Hadramî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 21/62. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Konya: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2014.

Sarıçam, İbrahim, *Hz. Ömer,* Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Şibli Numani Mevlâna, *Son Peygamber Hz. Muhammed* çev. Yusuf Karaca, İstanbul; İz Yayıncılık, 2005.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Târîhu't-Taberî (Târîhu'r-rusül ve'l-mülûk)*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Dârü'l-Meârif, Kahire 1967.

Temir, Hakan, *Emevilerde Valilik Kurumu*, Sivas, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemi, *Kitâbu'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, 3. Baskı, Âlemü'l-Kütüb, Beyrut, ts.

Wellhausen, J., *Arap Devleti ve Sukutu,* çev. Fikret Işıltan, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1963.

Yıldız, Abdullah, "Tulaka Sahabiler ve Hadis Rivayeti Olanlar", *Harran Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 13, s. 20, Temmuz Aralık, 2008.

ÖZET METİN

Edebiyatçı Bir Dava Adamı Osman Yüksel Serdengeçti

A Literary Scholar Osman Yüksel Serdengeçti

Fatih ÇAYKARA*

Özet

15 Mayıs 1917 Yılında Antalya'da doğan Osman Yüksel Serdengeçti, eski Diyanet İşleri Başkanlarından Ahmet Hamdi Akseki'nin yeğenidir. Öğrenimine doğduğu yer olan Akseki'de başlamış, 1940 yılından itibaren Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin Felsefe bölümünde devam etmiştir. Fakat son sınıfta iken öğrenci olaylarına karıştığı için hapse atılmış, 3,5 ayın sonunda suçsuz olduğu anlaşılınca serbest bırakılmıştır. Serdengeçti'nin hayatındaki önemli olaylar bu dönemden sonra başlamış ve eserlerini de bu dönemden sonra vermiştir. Bu çalışmada önce, Serdengeçti'nin bu döneminden sonraki yaşantısı ve eserleri ele alınmaya çalışılacaktır. Ardından, devrin tanınmış simalarının Serdengeçti hakkındaki kanaatlerine yer verilecektir. Son olarak da hakkında yapılan bazı çalışmalara değinilecektir.

Mizahi bir yönü de bulunan Serdengeçti, aynı zamanda edebiyat sahasında da kendisinden söz ettirmiştir. Mevlana, Yunus Emre, Mehmet Akif Ersoy gibi şairlerden etkilenmiş ve edebi hayatına buna göre yön vermiştir. Bizzat çıkardığı Serdengeçti Dergisi, 15 yılda sadece 33 sayı yayımlanabilmiştir. 10 Kasım 1983'te vefat eden Serdengeçti'nin kabri Ankara Cebeci Asri mezarlığında bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osman Yüksel Serdengeçti, Edebiyat, Siyaset, Milletvekili, Mizah

Abstract

Born in Antalya on May 15, 1917, Osman Yüksel Serdengeçti is the nephew of Ahmet Hamdi Akseki, one of the former Heads of Religious Affairs. He started his education in Akseki, where he was born, and continued in the Philosophy Department of the Faculty of Language, History and Geography in 1940. However, when he was in the last year, he was imprisoned for being involved in student affairs, and after 3.5 months, he was released when it was understood that he was innocent. The events in Serdengeçti's life started after this period and he gave his works after this period. In this study, we will try to deal with Serdengeçti's life and works after this period. In the following sections, we will try to include the words of some people who talked about it. Finally, we will share some of the theses about it.

Serdengeçti, who also has a humorous side, has also made a name for himself in the field of literature. He was influenced by poets such as Mevlana, Yunus Emre, Mehmet Akif Ersoy and directed his literary life accordingly. In the Serdengeçti Magazine, which is known and widely published, he criticized the single-party government of the period with a plain and sharp language, and therefore this magazine was only published 33 issues in 15 years. The grave of Serdengeçti, who passed away on November 10, 1983, is located in Ankara Cebeci Asri cemetery.

Keywords: Osman Yüksel Serdengeçti, Literature, Diplomacy, Deputy, Humor

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0158-1719, e-posta: fatih.caykara@hbv.edu.tr



ANKARA
HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ
İSLAM ARAŞTIRMALARI UYGULAMA VE ARAŞTIRMA MERKEZİ (İSLARA)

Gazi Mahallesi Yerleşkesi
Emniyet Mahallesi Abant 1. Cad. No: 10,
E Blok 9.Kat, No: 911.
Yenimahalle / ANKARA
https://hacibayram.edu.tr/islara
e-posta: islara@hbv.edu.tr

@hbvislara
@hbv.islara
@hbvislara
https://www.youtube.com/c/islara